Philosophie und Leben

5. JAHRGANG + 5. HEFT + MAI 1929

„Im Dienste der Volkseinheit erstrebt unsere Zeitschrift eine sachliche Aussprache der verschiedenen weltanschaulichen Richtungen."

Gottesbeweise und Gotteshoffnung

Von Michael Fill

Vorbemerkung

Vor Jahren las ich einmal in der Jesuitenzeitschrift „Stimmen aus Maria Laach", den gegenwärtigen „Stimmen der Zeit", das Dasein Gottes sei „streng und unwiderleglich bewiesen". Da mich die Frage gerade beschäftigte, bat ich den Verfasser des Artikels in einem Briefe, mir anzugeben, welchen von den Gottesbeweisen er für so streng und unwiderleglich halte. In seiner Antwort gab er mir den Grundgedanken des Beweises, den er vor allem meinte, an und verwies mich für die weitere Ausführung auf das lateinische Lehrbuch der Theodizee von Joseph Hontheim, das unter dem Titel „Institutiones Theodicaeae" in der Sammlung philosophischer Lehrbücher „Philosophia Lacensis" 1893 bei Herder in Freiburg erschienen ist. Während ich dieses Buch und besonders den angegebenen Beweis durchstudierte, wurde mir der Gedanke, den ich hier darlegen möchte und der mich schon lange an den scholastischen Gottesbeweisen und überhaupt an der scholastischen Philosophie irre gemacht hatte, erst recht klar. Seither habe ich den Gedanken nach allen Richtungen verfolgt; aber das ist ein weites Feld.

Ihn vorläufig möglichst knapp darzulegen, veranlaßte mich vor allem die Behauptung des sonst modern denkenden Johann Peter Steffes in seiner Religionsphilosophie, Kempten, bei Kösel & Pustet 1925, Seite 186: „Alles in allem scheint auch heute noch etwas definitiv Durchschlagendes gegen die Gottesbeweise nicht vorgebracht werden zu können. Sie bleiben in ihrem guten Rechte weiter bestehen."

Soeben erst, nachdem ich die folgenden Seiten schon niedergeschrieben hatte, las ich das klare und kluge Buch von Franz Sawicki: Die Gottesbeweise, Schöningh in Paderborn 1926. Sawicki gibt manche unhaltbare Stellung der Scholastiker auf, den Hauptpunkt aber, die Kontingenz, die Zufälligkeit der Welt, sucht auch er festzuhalten. Meinen Hauptgedanken, der mir so nahe zu liegen scheint, berührt auch er in keiner Weise. Ich sah mich daher zu keiner Änderung veranlaßt.

Fast überall, besonders aber im zweiten, dem positiven Teile dieses Aufsatzes, mußte ich mich auf Andeutungen beschränken. Ich hoffe aber, diese Gedanken einmal ausführlicher darlegen zu können.

Ich hoffe auch, man wird finden, daß meine Ausführungen, die auf langjährigem, gewissenhaftem Nachdenken, und soweit es von hier aus möglich war, auch auf gewissenhaftem Prüfen der einschlägigen alten und neuen Schriften beruhen, ein ernstes Eingehen darauf verdienen. Jede Belehrung, ja auch Widerlegung werde ich dankbar annehmen.

I. Über Gottesbeweise.

Die Grundlage jenes Gottesbeweises, der mir in dem Briefe angedeutet wurde und der in dem Werke Hontheims, Seite 111 und folgende, weitläufig geführt wird, und überhaupt die Grundlage aller Gottesbeweise ist die Unterscheidung zwischen „ens a se“ und „ens ab alio“. Ens a se heißt etwas, das den Grund seines Seins in sich selbst hat. Ens ab alio heißt etwas, das von einem andern ist, das den Grund seines Seins in einem andern hat. Das ens a se ist durch sein eigenes Wesen, es hat ein wesenhaftes Sein, ist ein ens per essentiam; das ens ab alio hat sein Sein von einem andern erhalten, es hat ein mitgeteiltes Sein, ist ein ens participatum. Das ens a se ist ein ens necessarium, etwas Notwendiges, Unbedingtes, weil es in sich den Grund seines Seins hat, durch nichts anderes bestimmt oder bedingt, von nichts anderem abhängig ist; das ens ab alio ist ein ens contingens, etwas Zufälliges, Bedingtes, weil es in sich nicht den Grund seines Seins hat, seinem Wesen nach vielmehr sowohl sein als auch nicht sein kann, daher von einem andern abhängig, durch etwas anderes bedingt ist.

Die Scholastiker behaupten nun, alles, was ist, sei entweder von sich selbst oder von einem andern, habe entweder ein wesenhaftes, notwendiges, unbedingtes Sein oder ein mitgeteiltes, zufälliges, bedingtes: quidquid est, aut a se aut ab alio est. Ein Sein von sich selbst, ein ens a se, nähmen wir nicht direkt wahr, aber wir erschlössen es. Alle Dinge, die wir wahrnehmen, seien von einem anderen, ab alio, seien entia contingentia. Aber eben deswegen zwängen sie uns, als den Grund ihres Seins etwas ganz anderes, ein Ding, das von sich selbst ist, ein ens a se, anzunehmen. Dieses ens a se sei Gott. Es werden viele Worte, auch viel Verstandesschärfe verwendet, um aus dem Obersatze, alles, was ist, sei entweder von sich selbst oder von einem andern, quidquid est, aut a se aut ab alio est, alles Folgende bis zur Anerkennung eines Gottes mit seinen Haupteigenschaften abzuleiten, zu beweisen. Jenen Obersatz aber finde ich überall nur als selbstverständlich vorausgesetzt. Er scheint mir aber nicht selbstverständlich zu sein, sondern geradezu der Erfahrung, von der auch die scholastische Philosophie auszugehen behauptet, zu widersprechen. Die Scholastiker sagen also, die Erfahrung zeige uns lauter Dinge, die ihr Sein von einem andern hätten, die ein mitgeteiltes Sein besäßen, die entia ab alio seien. In Wirklichkeit zeigt uns die Erfahrung kein einziges solches Ding. Die Erfahrung sagt, alles, was ist, ist sowohl von sich selbst aus als auch von andern Dingen, quidquid est, et a se et ab alio est. Damit nämlich jener Obersatz, alles, was ist, ist entweder von sich oder von einem anderen, beweiskräftig für das Dasein eines außerweltlichen Gottes wäre, müßte er den Sinn haben, alles, was ist, ist entweder von sich allein, oder es ist vollständig von einem

andern, der Grund seines Seins liegt ganz in ihm selber oder ganz in einem andern, sein Sein ist entweder ganz wesenhaft oder ganz von einem andern mitgeteilt. Solche Dinge sind uns nun in der Erfahrung nicht gegeben. Die Dinge der Erfahrung sind in ihrem Sein zum Teil durch die andern Dinge bestimmt, jedes einzelne Ding ist aber auch selbst etwas, es bestimmt sein Sein selbst, aber auch nur zum Teil.

Man darf aber nicht etwa sagen: „Wenn die einzelnen Dinge et a se et ab alio sind, so ist die Gesamtheit der Dinge a se, also Gott." Das würde richtig sein, wenn uns die Erfahrung sagte, daß wir alle einzelnen Dinge wahrnähmen, wenn uns also die Gesamtheit irgendwie gegeben wäre und wir dabei feststellen könnten, daß diese Dinge in ihrer Gesamtheit einander vollständig in ihrem Sein bestimmten. Aber die Erfahrung zeigt uns keine Grenzen, jenseits deren wir nicht wieder etwas erfahren könnten. Wir nehmen nur eine zusammenhängende Reihe von Einzeldingen wahr, auch daß die Reihe in gewissen Richtungen weitergehen muß, weil die Dinge dort nicht eindeutig bestimmt sind; aber dann hört unsere Erfahrung auf. Eine Gesamtheit ist uns nicht gegeben.

Wer statt ens ab alio lieber ens contingens, bedingtes Sein, sagt, muß natürlich auch sagen, daß alle Erfahrungsdinge entia contingentia, bedingte Dinge, seien, aber nicht in dem Sinne, wie die Scholastiker behaupten. Diese sagen nämlich, das Wesen der Erfahrungsdinge schlösse das Dasein nicht ein, die Erfahrungsdinge seien ihrem Wesen nach gleichgültig gegenüber dem Sein oder dem Nichtsein, sie könnten ihrem Wesen nach sowohl da sein als auch nicht da sein, das Dasein müsse also zu ihrem Wesen von außen, ab alio, dazukommen. Ich muß gestehen, daß mir diese Auffassung immer unbegreiflich war. Nein, zum Wesen eines Dinges gehört, daß es da sei. Sogar in den Begriff eines Dinges muß ich das Dasein aufnehmen oder vielmehr, ich darf es nicht davon ausschließen. Freilich muß deswegen, weil ich mir den Begriff eines Dinges bilde, das Ding noch nicht da sein; aber falls das Wesen eines Dinges da ist, ist auch das Ding da. Ein nur gedachtes Pferd ist gar kein Pferd[1]). Wenn jemand sich einen Pegasus denkt, so besteht eben ein Denkvorgang, aber kein Pegasus.

Ein Ding ist bedingt, contingens, heißt also nichts anderes als: es ist nicht durch sein eigenes Wesen allein, sondern auch durch andere Dinge bestimmt, es ist et a se et ab alio.

Zufällig aber darf ich die Dinge im philosophischen Sinne überhaupt nicht nennen. Zufällig nenne ich ein Ding im Verhältnis zu einem

[1]) Es ist kein wirkliches Pferd. Aber das gedachte Pferd hat die „Wesenheit" Pferd, nicht aber die Wesenheit Hirsch. Wenn die Wesenheit da ist — hier: gedacht wird —, ist deshalb noch nicht das Ding — wirklich — da. So schwebt etwa einem Erfinder die Wesenheit einer neuen Maschine vor; er hat aber vielleicht kein Geld, um sie zu verwirklichen[D. Hg.].

andern, wenn ich von dem kausalen Zusammenhang der beiden Dinge absehe, sei es, daß ich ihn nicht kenne, oder daß er mir sehr entfernt zu sein scheint. Wenn ich aber den Zusammenhang zwischen zwei Dingen genauer verfolge, so kann ich ihn überall feststellen. Im philosophischen Sinne sind also alle Dinge notwendig, denn sie sind teils durch ihr eigenes Wesen, teils durch die anderen Dinge eindeutig bestimmt.

Aber nicht nur in ihrem gegenwärtigen Sein, in ihrem Nebeneinander, sondern auch in ihrem Nacheinander, in ihrem Werden sind die Dinge teils durch sich selbst, teils durch die anderen Dinge bestimmt. Denn das Werden ist, wie die Erfahrung zeigt, nicht ein Übergehen vom vollständigen Nichtsein zum Sein, sondern immer nur ein Sichverändern, ein Anderswerden. Das Verhältnis der Dinge zueinander ist eben nicht konstant, sondern wechselt fortwährend, die Dinge verschieben sich. Dabei wirken immer wieder andere Dinge aufeinander ein. Wir wissen nicht immer, welche Dinge auf ein anderes wirken, aber von vielen nehmen wir es unmittelbar wahr. Die einzelnen kausalen Faktoren sind uns wohl nie vollständig bewußt, aber daß die Dinge kausal zusammenhängen, nehmen wir deutlich wahr.

Die Scholastiker geben sich sehr viel Mühe, um zu beweisen, daß man von den gegebenen entia ab alio auf ein ens a se schließen müsse. Es helfe da auch keine endlose Reihe von entia ab alio, es wäre das nur eine unendlich lange Kette, die ohne Halt in der Luft hinge. Daß eine schwere Eisenkette, auch wenn sie noch so lang ist, nicht in der Luft hängen kann, sieht man leicht ein. Aber die Erfahrungsdinge geben sich uns nicht als Glieder einer Kette, die ohne eigene Schwebekraft ineinanderhängen, sondern als Glieder eines Planetensystems, die einander mehr oder weniger im Gleichgewicht schwebend erhalten. Wunderbar ist freilich auch dies, aber die Erfahrung zeigt die Dinge so. Jene Kette würde übrigens ja wirklich schweben, wenn sie nur vom Mittelpunkt der Erde genügend entfernt und keinem anderen Anziehungszentrum zu nahe wäre.

Man sagt freilich, das Kalb sei von der Kuh, die Uhr vom Uhrmacher, der Faust von Goethe, der Sohn vom Vater, als ob das eine sein ganzes Sein dem anderen verdankte, es durch das andere ins Dasein gerufen würde, also auch nicht zu einem Teile von sich selbst sein könnte. Diese Ausdrucksweise genügt für das praktische Leben und hat ihren guten Sinn, aber für eine philosophische Beweisführung ist sie zu ungenau. Um genau anzugeben, von wem Kalb, Uhr, Faust und Sohn seien, müßte man alles angeben, was das Sein und das Werden dieser Dinge bestimmt. Damit man Kalb, Uhr, Faust und Sohn als vollständige entia ab alio ansehen könnte, müßten sie ihr ganzes Wesen fix und fertig von dem betreffenden anderen Wesen bekommen, mitgeteilt erhalten haben. Freilich gab es einmal einen Zustand, bei dem jene späteren Dinge nicht

vorhanden waren. Aber das, was jene Dinge jetzt sind, war doch schon damals irgendwie. Es war in anderen Dingen, und zwar in mehreren. Was jetzt Kalb ist, war nicht nur in der Kuh, sondern auch im Stier, im Grase und in vielen anderen Dingen; was jetzt eine Uhr ist, war in den verschiedenen Metallen und in den Gedanken und Fähigkeiten des Uhrmachers und wer weiß, wo sonst noch. Das Entstehen des Kalbes, der Uhr usw. geschieht dann nicht so, daß das Vater- oder Mutterwesen einem Nichts oder einem bloß möglichen Dinge das Sein „mitteilte", sondern nach dem Gesetze der Kausalität, jenes wunderbaren, aber ganz klar wahrgenommenen Zusammenhanges der Dinge, geht ein Zustand der Dinge in den anderen über, dieser wieder in einen anderen und so immer fort. Für jeden Zustand und für jeden Wechsel gilt der Satz, daß der Zustand und auch die Veränderung jedes einzelnen Dinges sowohl durch das Ding selbst als auch durch die anderen Dinge bestimmt ist.

Vielleicht wirft man ein: „Dann geht also ein Zustand dem anderen vorher und bestimmt ihn kausal, diesem geht wieder ein anderer vorher und so weiter. Das kann aber nicht ins Unendliche zurückgehen. Denn eine wirklich unendliche Menge von bestehenden Dingen ist unmöglich, weil der Begriff einen Widerspruch enthält. Multitudo actu infinita rerum existentium repugnat." Die Scholastiker sind sich darüber zwar nicht einig. Thomas von Aquin lehrt, der zeitliche Anfang der Welt ergebe sich aus der Offenbarung, lasse sich aber nicht aus der Vernunft beweisen. „Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest." Summa Theologica, 1 qu. 46 a. 2. Aristoteles hatte ja gelehrt, die Welt sei ewig wie ihr unbewegter Beweger, Gott.

Ich behaupte nun, daß sowohl ein Anfangszustand der Welt als auch eine unendliche Reihe von Weltzuständen, also sowohl ein Weltanfang als auch ein ewiges Bestehen der Welt, vollständig außerhalb unserer Erfahrung liegen. Und von dem, was außerhalb der Erfahrung liegt, was man nicht irgendwie, unmittelbar oder mittelbar, erfahren hat, kann man gar nichts behaupten, weder, daß es ist, noch daß es sein kann, allerdings auch nicht, daß es nicht ist oder nicht sein kann. Wir erfahren von der Welt nur eine Reihe von aufeinander folgenden Zuständen. Wir abstrahieren aber dann von diesen auch die Vorstellung einer Richtung von der Gegenwart in die Vergangenheit. In dieser Richtung können wir dann die Reihe der Weltzustände in der Vorstellung über die Erfahrung hinaus verlängern. So kommen wir zu dem Begriffe einer unendlichen Reihe von Weltzuständen und zu dem eines Anfangszustandes der Welt. Einen Anfang nehmen wir bei vielen Reihen von Dingen wahr. Von diesen übertragen wir den Begriff auf die Reihe der Weltzustände. Dies geschieht aber ohne Berechtigung, denn die einzelnen ge-

gebenen Dinge und die Gesamtheit, die uns in keiner Weise gegeben ist, können gerade auch in dieser Beziehung nicht verglichen werden. Der Begriff einer unendlichen Reihe von Weltzuständen, soweit er der Erfahrung gemäß ist, sagt nur, daß wir in der Vorstellung dieser Reihe an kein Ende kommen. Wir kommen zu keinem Zustande, vor dem wir uns nicht wieder einen anderen Zustand vorstellen könnten.

Der Deutlichkeit halber noch ein paar Worte über meine Auffassung von der Erfahrung. Alles, was uns überhaupt gegeben ist, ist uns als Erfahrungsvorgang[1]) gegeben. In diesem Sinne sage ich auch: esse est percipi. Jeder Erfahrungsvorgang ist et a se et ab alio bestimmt, d. h. durch Subjekt und Objekt. Wir können aber überhaupt bei keinem Ding genau das Ding selbst von den anderen Dingen scheiden, so deutlich wir die einzelnen Dinge auch unterscheiden; sonst wäre es ja nicht in seinem ganzen Wesen durch die anderen Dinge, ab alio, bestimmt. So unterscheiden wir auch in dem Erfahrungsvorgange sehr wohl Subjekt und Objekt, aber wir können diese zwei nicht genau nach ihrem Wesen scheiden. Alles, was ich an mir als etwas Subjektives wahrnehme, ist auch durch etwas Objektives bestimmt, und alles, was ich außer mir als etwas Objektives wahrnehme, ist auch durch etwas Subjektives, etwas an mir, bestimmt.

Man sagt vielleicht: „Dieser Stuhl steht doch da, unabhängig davon, ob ihn jemand sieht oder nicht.“ Ich antworte: Sich so auszudrücken genügt für das praktische Leben, philosophisch ist es nicht. Die Eigenschaften dieses Stuhles, wie ich sie wahrnehme, entstehen erst durch die Wahrnehmung, und wenn die betreffende Wahrnehmung nicht zustande kommt, entstehen sie eben nicht, sind also nicht vorhanden. In diesem Sinne entsteht der Stuhl erst, wenn ich hinschaue, und ist nicht da, wenn ich nicht hinschaue. Was ist aber da? Der objektive Teil jener Wahrnehmung, der mit dem subjektiven zusammen die Wahrnehmung „dieser Stuhl“ gibt, der aber allein, ohne den subjektiven, auf keine Weise erkennbar ist.

Man sagt wohl auch: „Daß $2 \times 2 = 4$ ist, das gilt doch unabhängig von der Erfahrung.“ Ich antworte: Nein, das gilt nur innerhalb der Erfahrung. Insoweit und sooft das Zahlenverhältnis 2×2 wahrgenommen oder irgendwie vorgestellt wird, gilt auch, daß damit das Zahlenverhältnis 4 gleichbedeutend ist. Außerhalb der Vorstellung ist 2×2 gewiß nicht etwa 5, sondern hat dieses Urteil keinen Sinn.

Sogar der Satz $A = A$ gilt nur, insofern es zur Erfahrung irgendeines Gleichheitsverhältnisses kommt. Außerhalb dieser Erfahrung ist der Satz gewiß nicht falsch, sondern er hat keinen Sinn. Ich sage nicht etwa

---

[1]) Vielmehr als Erfahrungs-Gegenstand! [D. Hg.]

nur, es kommt in diesem Falle nicht zum Urteil, sondern ich sage ausdrücklich, es hat keinen Sinn, es gilt nicht.

Kurz, alle Begriffe, alle Urteile sind aus der Erfahrung gewonnen, gelten für jede gleichartige Erfahrung und nur für diese. Alles, was uns irgendwie gegeben ist, was wir irgendwie erleben, ist Erfahrung, und durch Erfahrung kommen wir aus dem einheitlichen, zusammenhängenden Gebiete der Erfahrung, aus der Erfahrungswelt, nicht hinaus. Das ist so selbstverständlich wie der Satz des Widerspruchs[2]).

(Fortsetzung folgt.)

Fichtes Wissenschaftslehre von 1810 und die Trinität

Von Erich Gottschling

Bekannt ist die Trinitätslehre von Hegel. Nicht bekannt aber ist, daß schon vor ihm Fichte in seinem Umriß der Wissenschaftslehre von 1810, in dem er einen abschließenden Überblick über den Hauptteil seiner Philosophie gibt, zugleich mit dieser Darstellung, allerdings ohne es beabsichtigt zu haben, den trinitarischen Gedanken ins Philosophische übersetzt und damit dem erstarrten Dogma neues Leben gegeben und jene alte einst heiß umstrittene Lehre gerechtfertigt hat.

Nachdem ich im Folgenden ein, wie ich hoffe, trotz der mir durch den Raummangel gebotenen Kurzfassung verständliches Bild der Gedanken jenes Umrisses gegeben habe, werde ich zeigen, wie jene in sich vollendete Lehre Fichtes mit dem leider oft mißverstandenen theologischen trinitarischen Gedanken innerlich völlig übereinstimmt, so daß uns eine ewige Wahrheit enthüllt wird, die uns über den Grund des Weltalls und den Zweck unseres Lebens sichere Gewißheit gibt.

Das ursachlose, nichtgewordene, aus sich selbst seiende Sein ist das eine und unveränderliche Sein oder Gott an sich. Dieses Sein ist nicht etwas Objektives, Gegenständliches (zu welcher Ansicht der Ausdruck „Sein" verführt), sondern reine Aktualität, Lebendigkeit, Tätigkeit. Mit Fichtes Worten: „Gott ist in sich selbst lauter Leben." „Sein und Leben ist ein und dasselbe." Woher käme auch das Leben, wenn nicht das Absolute selbst es wäre? Kann das Lebende von Nichtlebendem geschaffen sein?

---

[1]) Die Ausführungen der letzten drei Abschnitte halte ich für falsch. Gerade daß uns Sätze wie der des Widerspruchs oder mathematische von $2 \times 2 = 4$ „selbstverständlich" sind, zeigt, daß sie in ihrer Geltung nicht auf Erfahrung ruhen. Wäre dies der Fall, so müßten wir immer damit rechnen, daß sie durch widerstreibende Erfahrung erschüttert werden könnten. Dies ist aber a priori ausgeschlossen. [D. Hg.].

Doch das absolute Sein beharrt nicht verborgen in sich (es ist nicht nur), sondern von Ewigkeit her ist es auch da. (Auch zu jedem anderen Sein, nicht nur zum absoluten, gehört sein Dasein). Dieses göttliche Dasein nennt Fichte auch „Wissen" (in der Darstellung von 1810 nur noch so). Jedes Wissen ist ein Unterscheiden. Das absolute Wissen ist das Sich-Unterscheiden von sich selbst. Sonach ist das Wissen oder Dasein zwar Gottes Sein, denn ein anderes reales Sein gibt es nicht, aber es ist Gottes Sein „außer" seinem Sein. Es ist mithin eine „Äußerung" Gottes. Gott tritt aus sich heraus, so, wie er in sich ist. In sich aber ist er lauter Leben.

Zusammengefaßt: „Das Dasein des absoluten Seins oder das absolute Wissen ist ein Bewußtsein des Seins von sich selbst oder „das Selbstbewußtsein seiner (nämlich des Daseins) selbst als bloßen Bildes von dem in sich selber seienden absoluten Sein." (S. W. V, 441.)

Die Äußerung Gottes (vgl. auch Äußerung = Sich-Aussprechen = Wort = Logos), also das göttliche Dasein oder das Wissen, ist sonach die unmittelbare Folge des absoluten Seins, nicht etwa dessen Wirkung. Eine Wirkung würde eine Veränderung Gottes selbst bedeuten (er ist aber das unveränderliche[1]) absolute Sein). Nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Grund und Folge verhalten sich inneres Sein und Dasein (Wissen).

Weil Gott im Wissen oder Dasein ganz so heraustritt, wie er in sich ist, wird dieses göttliche Sein außerhalb seiner von Fichte auch das „Bild" (s. auch das Zitat oben) Gottes genannt. Es ist ein identisches Bild, weil es dem inneren göttlichen Sein im Wesen völlig gleich ist. Gott unterscheidet sich von sich selbst, also entsteht sein Bild.

Das „Wissen" ist natürlich nicht unser persönliches, individuelles Wissen, sondern das Wissen des einen unmittelbaren geistigen Lebens, welches alle Erscheinungen, auch die Iche der Individuen, in sich begreift. Es ist die fortwährende reflektierende Tätigkeit des Absoluten. Das individuelle Ich ist nur Erscheinungsform des absoluten Wissens.

Hervorgehoben sei hier, weil wir es später brauchen: Der Unterschied zwischen Sein und Dasein (Wissen), den wir soeben gemacht haben, besteht nur im Begriffe, ist nur ein logischer. An sich und unmittelbar sind Gottes Sein und Gottes Dasein miteinander verschmolzen. Denn da Gott an sich oder das absolute Sein unmittelbar durch sich und von sich ist und außerdem da ist, sich äußert, so ist er als dieses Dasein auch durch sich und von sich und unmittelbar. „In Gottes lebendigem Existieren besteht seine unmittelbare Existenz." (S. W. V, 452.)

---

[1]) Ist kein Widerspruch mit der Tatsache, daß das göttliche Sein Leben ist. Wenn das Werden soll gedacht werden können, muß es einen wandellosen, ewigen Inhalt haben. Nähere Begründung S. W. Bd. II S. 681/83.

Wie das innere Sein, so kann auch das Wissen nichts Starres oder Gegenständliches sein (denn beide sind ja im Wesen dasselbe), sondern es ist Lebendigkeit und Tätigkeit. Und weil das Wissen und Bild Gottes nichts Gegenständliches und Fertiges ist, muß es sich erst verwirklichen. Diese Verwirklichung kann nicht durch Gott unmittelbar geschehen, denn er macht nicht selbst sein Bild (das wäre eine seinem Wesen widersprechende Veränderung seiner selbst). Vielmehr vollzieht das Wissen aus eigner Kraft das Bild Gottes, d. h. es verwirklicht sich selbst. Woher diese selbständige Kraft? Das Wissen hat diese Kraft in sich, weil es ja identisches Abbild des lebendigen göttlichen Seins ist. Das Lebendige im Wesen des göttlichen Seins muß in einer entsprechenden Form auch in seinem identischen Bilde sein. Dieses Entsprechende nennt Fichte „Vermögen". (Vermögen = Können.) Das Wissen ist ein Vermögen.

Das Wissen hat also die Aufgabe, sich selbst zu verwirklichen. Mit anderen Worten: Die Aufgabe ist: Das Wissen soll sich selbst sehen als Bild des göttlichen Lebens. Bevor es aber sich selbst als Bild (tätiges Bild oder bildende Tätigkeit) einleuchten kann, muß ihm etwas als unmittelbare Wirklichkeit einleuchten, damit es sich von dieser Wirklichkeit unterscheiden kann. Nun ist aber außer dem Wissen nichts wirklich. Also kann das Wissen nur seine eigne Wirklichkeit unmittelbar vorstellen, ohne sich dieser seiner vorstellenden und bildenden Tätigkeit bewußt zu sein. Eine solche ihm unbewußte Tätigkeit ist die „reflexionslose Selbstanschauung" des Wissens.

Dieses reflexionslose oder unbewußte Anschauen oder „Hinschauen" ist die erste Tätigkeit des Wissens. Fichte legt in seinem Umriß dar, wie durch sie — das Wissen schaut seine eigne Wirksamkeit, als blindes Vermögen zu wirken, d. h. als ein „Getriebenwerden", als „Trieb" — dem Wissen nacheinander die Welt der Erscheinung (Raum, Zeit, Materie, Körper, die Welt von Ichen) entsteht, was hier nur angedeutet sei. Hervorgehoben sei nur noch, daß durch Fichtes Ausführungen auch klar wird, warum es viele Iche, „eine Welt von Ichen", geben muß.

Doch das Wissen kann nicht in der reflexionslosen Selbstanschauung stehen bleiben. Es soll ja sich selbst als Bild Gottes einleuchten. Es muß sich also nunmehr von seiner eigenen von ihm gebildeten „Anschauung" unterscheiden. Weil nun die Anschauung im Triebe wurzelt und in ihm gefangen bleibt, so ist der Akt, durch den das Wissen sich von der Anschauung unterscheidet, ein Sichlosreißen vom Triebe, d. h. ein Sicherheben über die Mannigfaltigkeit der Anschauung. Jetzt schaut das Wissen unmittelbar sein eigenes Licht; es sieht sich ein.

Die zweite Phase des Wirkens des Wissens, des Vermögens, ist also das „Sich-Einsehen" oder „das reine Denken". Es erkennt sich, indem

es, von der Anschauung sich unterscheidend, sich denkend auffaßt, als das eine Ich in der Vielheit der Iche. Das Wissen erblickt sich jetzt als die unmittelbare Folge des göttlichen Seins, als Bild Gottes.

Damit ist aber die Aufgabe des Wissens noch nicht vollendet. Es ist in diesem Erkennen („Intelligieren") nur bloßes Wissen, nur Bild des Bildes. Es hat jetzt erkannt, daß es Bild Gottes sein kann. Im Vermögen aber liegt, daß es Bild Gottes sein soll. Indem es nun seine Leerheit und Nichtigkeit, die es als bloßes Wissen ist, einsieht, besinnt es sich auf sein wahres Wesen (auf seine Aufgabe, sich als Bild Gottes zu vollziehen) und erfaßt sein Können als Sollen. Es entsteht nun „ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen, sondern das da ist durch sich selbst, wie es ist, so wie das göttliche Leben, dessen Bild oder Schema es ist, durch sich selbst ist, wie es ist. Ich weiß nun, was ich soll".

Aber noch bin ich es nicht. Erst wenn das Seinsollen zum Seinwollen wird, ist das Vermögen das wirkliche Bild Gottes. Erst wenn ich mein wahres Sein, das göttlichen Ursprungs ist, realisiere, ist das Bild Gottes wirklich. Dieses Seinwollen oder dieser „Wille" ist nun kein absolut neues Moment, sondern ist im Grunde das Vermögen selbst. Denn das Vermögen, das in dem mannigfachen Gebiete der Anschauung, der Sinnenwelt, noch eine unendliche unbestimmte Kraft ist, verwandelt sich in meinem wahren, einfachen Sein, zufolge der Vernichtung des unbestimmten Triebes (s. o.), in eine einzige, absolute Bestimmung, eben den „absolut einfachen Willen". Der Wille ist das nunmehr nur noch nach einer Richtung eingestellte Vermögen. Er ist das wirkliche Bild Gottes.

Der Wille im Sinne dieser Lehre Fichtes hat also nichts mit Energie oder dergleichen zu tun. Er ist, seiner Äußerung im Menschen nach, gleichbedeutend mit Gesinnungsrichtung, und zwar derjenigen Gesinnungsrichtung, die auf das Eine, Göttliche, Wahre hingeht. Für die andere, auf das Mannigfaltige und Materielle gerichtete Gesinnung hat Fichte die Bezeichnung „blinder Trieb". Seiner metaphysischen Beschaffenheit nach ist dieser Wille nach dem Gesagten einheitlich, unteilbar, ewig, außer aller Zeit und aller Kausalität, „sich selbst haltend und tragend", „sich selbst durchschauend".

Man kann das Bild Gottes nur sein, betont Fichte, wenn man es lebt. Es wird gelebt in jenem lebendigen, sich selbst treibenden Vermögen, dem Willen. Der seiner ewigen Bestimmung gewisse und in ihr ruhende Wille ist das unmittelbare Bild Gottes.

Die Wissenschaftslehre Fichtes ist nicht nur eine Sittenlehre. Sie ist mehr. Fichte selbst nennt sie eine Weisheitslehre, denn sie gibt den Rat,

nach der durch sie erlangten Erkenntnis — daß ich nämlich in der innersten Wurzel das göttliche Dasein bin — „sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben", d. h. „dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben". Und was kann ein solches Sichhingeben an das göttliche Leben anderes sein als ein wahrhaft seliges Leben?

Eine ausführlichere Darstellung der Wissenschaftslehre von 1810 ist leider wegen des Raummangels nicht möglich. Aber so viel glaube ich wenigstens gesagt zu haben, als zum ersten Verständnis der Lehre unbedingt notwendig ist[1]).

Die Wissenschaftslehre ist eine Weisheitslehre. Ich weiß nun, was ich bin und was ich soll. Das ist ihre erkannte Bedeutung. Noch nicht aber ist bisher erkannt worden, daß diese Lehre eine uralte Wahrheit bestätigt, um die die größten Geister vergangener Jahrhunderte gerungen haben, eine Wahrheit, die sie in die starre Schale eines Dogmas kleideten, weil die Menschheit nicht fähig gewesen wäre, die abstrakt ausgesprochene Wahrheit zu verstehen. Ich meine das Mysterium der Trinität, der Dreieinigkeit. Und daß Fichte bei Abfassung seines Umrisses von 1810 nicht an die Trinität gedacht hat, noch weniger ihn geschrieben hat, um die Trinität zu beweisen, macht diese Lehre umso wertvoller für die Wahrheit der fast immer unverstandenen Trinität, die leider von vielen Gebildeten als Absurdität, öder Formelkram oder als eine Antiquität abgetan wird, mit der sich ein moderner Mensch nicht abgebe. Sie ahnen nicht, daß in der Trinität das letzte Welträtsel eingeschlossen liegt. Die Trinität klärt uns über den Weltgrund und den Weltzweck auf und zugleich über den Grund und den Zweck des menschlichen Lebens.

Daß in unserer Zeit sogar religiös denkende Menschen in der Trinität nichts anderes als ein erstarrtes Dogma aus alten Zeiten, hervorgebracht von eifernden Kirchenvätern, sehen, ist bedauerlich, aber verständlich. Man hat uns nur die äußere Schale geben können, ihren tiefen Wahrheitsgehalt haben wir nicht kennen gelernt. Tatsache ist aber, daß der trinitarische Gedanke voll lebendigen Lebens ist. Und sollten die Theologen des 3. bis 5. Jahrhunderts, die Männer von tiefem Geist, Gelehrsamkeit und religiöser Kraft waren — man denke an Tertullian, Origines, Athanasius, Augustinus u. a. und an alle die Konzile hierüber — sich mit so viel Eifer und Scharfsinn für eine Sache eingesetzt haben, wenn sie nicht von deren hoher Bedeutung überzeugt gewesen wären?

---

[1]) Ich verweise daher den Leser auf die verschiedenen guten Werke über Fichtes Philosophie. In meiner druckfertigen, bis jetzt noch nicht veröffentlichten Schrift: „Grund und Zweck des Menschenlebens im Lichte des trinitarischen Gedankens. Eine philosophische Rechtfertigung der Dreieinigkeitslehre auf Grund von Fichtes Wissenschaftslehre", aus der der vorliegende Auszug stammt, habe ich eine ausführliche und aus sich verständliche Darstellung der Wissenschaftslehre von 1810 gegeben.

Was von Frommen nur als Mysterium geglaubt, von anderen verworfen wird, liegt uns — durch Fichtes Wissenschaftslehre — nun hell und klar vor der Vernunft. Es sind andere Worte, aber es ist dieselbe Wahrheit.

Um dies klar zu zeigen, muß ich, da in unserer Zeit auch bei Gebildeten unrichtige Vorstellungen über den trinitarischen Gedanken bestehen, diesen ganz kurz darlegen.

„Vater, Sohn und heiliger Geist sind drei ‚Personen', aber ein Gott" heißt: Sie sind eine Wesenheit in drei Hypostasen. Der Ausdruck „Person" ist eine ungenaue Übersetzung ins Lateinische, die viel zum Mißverstehen der Trinität mit beigetragen hat. Im Lateinischen gibt es keinen entsprechenden Ausdruck für den Begriff, welchen man auf der Synode von Alexandrien mit dem griechischen Worte hypostasis verband. Der Ausdruck Hypostase hatte, wie Harnack feststellt, den Mittelsinn zwischen Persönlichkeit und Eigenschaft oder Akzidenz, nicht den Begriff von Person. (Diesen hatte man absichtlich vermieden.) Als deutschen Ausdruck für diesen Mittelsinn habe ich in der erwähnten Monographie „Wirksamkeit" vorgeschlagen und dies näher begründet.

Das Wesen der Trinität besteht darin: Jede der Hypostasen — Vater, Sohn, heiliger Geist — ist eine andere, aber das Wesen (usia) einer jeden ist dasselbe. Darum ist jede Gott, aber es sind nicht drei Götter, sondern eine Gottheit. Keine der drei Hypostasen ist geschaffen, jede ist ewig, aber es ist nur ein Ungeschaffenes und Ewiges. Die an sich einzige Gottheit muß als ein Dreifaches verstanden werden, und jede der drei Hypostasen ist mit den beiden anderen wechselseitig verknüpft. Die Gottheit ist trinitarisch, heißt: Jedes Glied (jede Hypostase) der einzigen Gottheit ist mit jedem der beiden anderen im Wesen — nicht in der Wirksamkeit — identisch. Infolge dieser Identität des Wesens sind die drei in Wirklichkeit eins. Sie sind eine notwendige Einheit und ein unzertrennbares Ganzes, wenngleich auch ihre Wirksamkeiten (die „Personen") einzeln betrachtet werden können und müssen. — Das genauere Verständnis erhalten wir unten, wenn wir die Übereinstimmung dieser theologischen Gedanken mit Fichtes Wissenschaftslehre kennenlernen werden.

Als wichtig zu beachten ist endlich: Wird bei Johannes noch vom Worte oder Logos geredet, der bei Gott und der eins mit dem Vater sei, so tritt in der Dogmenbildung an Stelle des Ausdrucks Logos der Ausdruck Sohn. Heißt es erst: Der Vater, das Wort und der heilige Geist sind eins (so schon bei Cyprian um 250 und im Comma Johanneum[1]), so

---

[1]) Wörtlich: der Johanneische Satzabschnitt. So heißt der Vers 1. Joh. 5, 7: „Drei sind, die Zeugnis geben im Himmel, der Vater, das Wort und der Heilige Geist, und diese drei sind eins."

heißt es später: Der Vater, der Sohn und der heilige Geist sind eins. Beide Ausdrücke bezeichnen dieselbe Sache. Statt Logos heißt es jetzt auch Sohn, weil der Logos seiner Wesenheit nach zwar ganz wie das göttliche Sein ist, aber aus diesem erst heraustritt. Der Gedanke des Heraustretens eines Selbständigen und Wesensgleichen aus einem anderen ist nicht unzutreffend in das Bild von Vater und Sohn gekleidet. (Aus derselben Erwägung, aus der von der Theologie der Logos das „Ebenbild" des Vaters [Origines: „die vollkommene Abstrahlung des Vaters"] genannt worden ist, nennt Fichte das göttliche Dasein das „Bild" des göttlichen Seins.) Nur der Umstand, daß nach der Lehre der Apostel und der Kirche in Jesus Christus der einzige Fall gegeben war, in dem das Wort, also die Gottheit, menschliche Form angenommen hatte (vgl. z. B. Joh. 1, 14), ist der Grund für die Identifizierung des Begriffes Wort mit Jesus Christus in bezug auf seine göttliche Natur. Die Trinität von Vater, Sohn und heiligem Geist ist also die Trinität von Vater, Wort und heiligem Geist, und keinesfalls darf der Mensch Jesus von Nazareth als die zweite „Person" der Trinität gedacht werden. (In Jesu von Nazareth Person traten vielmehr alle drei Hypostasen, also die Trinität, in Erscheinung.)

Wir haben in der obigen Darstellung der Fichteschen Wissenschaftslehre drei Exponenten des göttlichen Geistes kennengelernt: Sein, Dasein (Wissen), Wille. Es wäre gewaltsam, in diesen drei Exponenten eine Trinität analog der theologischen erblicken zu wollen, wenn sich nicht infolge ihrer Wesenheit und ihrer inneren Beziehungen zueinander die Übereinstimmung mit der echten Trinität oder Dreieinheit im Sinne der anerkannten Kirchenlehre (Synode von Alexandrien, Symbolum Quicumque) mit Evidenz herausstellte.

Wir sehen:

Dem Vater, aus welchem alle Dinge geschaffen sind (vgl. 1. Kor. 8, 6), entspricht in Fichtes Wissenschaftslehre das in sich verborgene göttliche Sein. Es ist der Grund, von dem alles ausgeht.

Dem Sohne oder dem Logos, durch welchen alle Dinge geschaffen sind (1. Kor. 8, 6; Kol. 1, 16), entspricht in Fichtes Sprache das göttliche Dasein oder das Wissen. Durch seine reflexionslose Anschauung bildet sich die Welt der Erscheinungen (Raum, Zeit, Materie, Organismen usw.). So auch sind durch den Logos „alle Dinge gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist". Es erkennt seine Einheit mit dem göttlichen Sein, wie der „Sohn", der Logos, der im Anfang bei Gott war, den Vater erkennt.

Dem heiligen Geiste, der vom Vater und vom Sohne ausgeht, entspricht jener „Wille", d. h. jenes heilige, treibende Prinzip, das im höchsten Sinne Moralische, das auf Verwirklichung des Bildes Gottes

gerichtet ist. Es geht vom göttlichen Sein und Dasein aus und strebt zu seiner ursprünglichen Wurzel, dem inneren göttlichen Sein, hin.

Wie nach der Wissenschaftslehre Sein einerseits und Wissen und Wille andererseits nicht im Verhältnisse von Ursache und Bewirktem stehen, so ist auch nach der Trinitätslehre (vgl. Athanasianum oder Symbolum Quicumque) weder der Sohn noch der heilige Geist vom Vater geschaffen worden, und beide sind nichts Geringeres oder Späteres als der Vater. Der Sohn ist nicht jünger als der Vater, sondern vom Vater vor aller Zeit „geboren", wie in der Wissenschaftslehre das Wissen von Ewigkeit her die „Folge" des göttlichen Seins ist; und der heilige Geist ist von beiden nur ausgehend, wie der „Wille" vom Sein und Dasein.

Alle drei — Sein, Dasein, Wille — sind wesensgleich, denn sie sind der göttliche Geist, der nur in jedem der drei verschieden wirksam ist, wie die drei Glieder der theologischen Trinität dem Wesen nach gleich sind und doch in ihren Äußerungen verschieden sind.

Wo das göttliche Sein ist, da ist auch sein Dasein (das Wissen) und umgekehrt. Das heißt: Gott an sich ist das farblose, gestaltlose Absolute. Es gehört immer noch sein Dasein dazu. (Wie das Wort, das im Anfang war, bei Gott war.) Gott an sich ist nicht denkbar ohne sein Sein außer seinem Sein, d. h. seinem Dasein. Und wie Sein und Dasein in Wahrheit eins sind und doch besonders betrachtet werden müssen, so ist der Vater und der Sohn (Sohn = Logos) eins, obgleich sie zwei Wirksamkeiten sind. Und wo der „Wille", die heilige Gesinnung ist, ist auch das göttliche Sein und das göttliche Dasein. (Wo der heilige Geist wirkt, ist auch der Vater und der Sohn.) Und weil alle drei wesensgleich sind, sind sie eins.

So auch warnt die Trinitätslehre (Athanasianum, 4 ff.), das göttliche Wesen zu zertrennen, denn obwohl jede Person Gott ist, ist der Vater, der Sohn und der heilige Geist ein einiger (= unus) Gott.

Das Wissen könnte nicht wirken, ohne vom absoluten Sein die Tätigkeit zu haben, nämlich das Vermögen als formales Abbild des Lebens des göttlichen Seins. Und der Wille könnte nicht wirken ohne das Ziel auf das göttliche Sein. Jedes der drei ist in gleichem Maße wichtig; fehlte auch nur eins, so wäre Gott, so wäre die Welt nicht.

In der Trinität ist Gott vollendet. Gott ist die Synthese seiner selbst.

Wir wissen nun, wie nach Fichtes Wissenschaftslehre Gott und Welt sich verhalten; wir wissen, was der Grund und der Zweck der Welt sind. Was der trinitarische Gedanke vor alters ausdrücken wollte, sagt uns mit anderen Worten in philosophischer Klarheit die Wissenschaftslehre. Aber auch der Zweck unseres Lebens, unsere Bestimmung (und diese ist, ein wahres, also seliges, Leben zu leben) wird uns durch die Trinität

offenbar. Die Dreieinigkeit sitzt nicht fern der Welt auf einem himmlischen Throne, sie vollendet sich in der Wirklichkeit. Im Menschen muß sie in Erscheinung treten. Wir sind in der Wurzel das göttliche Sein und Dasein. Sofern nun noch die dritte Wirksamkeit des göttlichen Geistes — hier kommt die Bedeutung des heiligen Geistes, der ja den beiden anderen göttlichen Wirksamkeiten im Wesen völlig gleich ist, voll zur Geltung —, nämlich die Gesinnungsrichtung im Fichteschen Sinne uns zu unserem wahren Sein hinführt, damit das Bild Gottes verwirklicht wird, dann tritt die Trinität in uns in Erscheinung. Wo sehen wir das? Bei den — Frommen. Frömmigkeit heißt das auf G o t t gerichtete Streben (ein eindeutiges und von den verschiedenen ethischen Theorien klar zu unterscheidendes Streben). Der „Wille" Fichtes, den wir kennengelernt haben, ist nichts anderes als die auf G o t t gerichtete Gesinnung. Philosophie und Theologie zeigen uns hier dasselbe Ziel, das zu erstreben uns nötig ist, um wahrhaft, d. h. selig zu leben.

Das Comma Johanneum (1. Joh. 5, 7) ist gerechtfertigt. Wer es aus textkritischen Gründen nicht gelten lassen will, wird wenigstens die Bedeutung des Athanasianums (Symbolum Quicumque) zugeben, das ja auch in den protestantischen Kirchen anerkannt ist. Eine Reihe paralleler Gedanken des Neuen Testaments, ebenso weitere philosophische Parallelen, die das Gesagte stützen, können hier leider nicht ausgeführt werden. Nur auf Joh. 1, 1—4, noch ein Ausblick.

Fichte hat in seiner „Anweisung zum seligen Leben" die ersten Verse des Johannesevangeliums in seiner Sprache, die wir nun verstehen, so übersetzt: „Im Anfange war das Dasein, ebenso ursprünglich als Gottes inneres Sein; und das letztere ist vom ersteren unzertrennlich und ihm ganz gleich; und dieses göttliche Dasein ist Wissen, und in diesem Wissen ist eine Welt und alle Dinge wirklich geworden." Wir fahren fort, nachdem wir die Wissenschaftslehre von 1810 kennengelernt haben: I n ihm (im Wissen) war das „Leben", nämlich das w a h r h a f t i g e Leben, das vom Sein und Wissen ausgehende treibende Prinzip, der Wille. Und das Leben (der „Wille" oder der heilige Geist) war das Licht der Menschen.

Die eingehende Durchdringung nach allen Seiten, die das Ganze noch klarer herausstellt, ist in meiner obenerwähnten Schrift durchgeführt.

Die Theologie des 4. Jahrhunderts stimmt überein mit Fichtes Philosophie im 19. Jahrhundert. Und dabei besteht keinerlei Abhängigkeit voneinander. Trotz verschiedener Grundanschauungen und Ausgangspunkte kommt hier und dort dieselbe eine Wahrheit hervor. Kann es wohl einen besseren Beweis für die Wahrheit einer Sache geben als eine solche Übereinstimmung?

Die Trinität ist eine geistige Tatsache. Sie besteht. Unmöglich ist es, eins von den drei wegzunehmen, wie es andrerseits unmöglich wäre, ein Viertes hinzutun zu wollen. Unser individuelles Ich aber ist in dieser Einheit des einen lebendigen Geistes eingeschlossen. Dies nicht nur lediglich zu glauben, auch nicht bloß theoretisch zu wissen, sondern im lebendigen Bewußtsein zu erfassen, wird uns eine unversiegbare Quelle immer neuer Kraft sein.

Über Religion

Eine philosophische Skizze. Von Otto Kröger

Religiöses Gefühl (Religiosität) ist das Bewußtsein des Geborgenseins des eigenen Ichs und der andern Einzeldinge der Welt im Schutze einer unbegreiflichen, alles Geschehen beherrschenden Macht. Religion ist eine Weltanschauung, der religiöses Gefühl innewohnt. Die unbegreifliche Macht, in der sich das Ich geborgen fühlt, kann nicht anders gedacht werden als eine zum Guten treibende Macht. Die Religion erst gewährt der Moral Festigkeit und Halt, ohne Religion ist sie im Bewußtsein gleichsam ein in der Luft schwebendes Gebilde[1]). Zwar wird häufig behauptet, die Moral sei unabhängig von der Religion. Es sei für das Pflichtgebot in uns gleichgültig, ob die moralische Willensrichtung eine unbegreifliche, alles beherrschende Macht auf ihrer Seite habe, oder ob in der Wesenheit des Seins keine solche Macht gegeben sei. Es ist aber doch anders. Losgelöst von der Religion ist die moralische Gesinnung eine bloße Geschmacksrichtung, wie auch die unmoralische eine ist. Gewiß wird der Mensch, der das Gute liebt, gut handeln auch ohne Religion. Aber er hat keine Waffe, mit der er den Einwand des schlechtgesinnten Menschen abwehren kann, der behauptet, sein Wille sei eine ebenso berechtigte Geschmacksrichtung wie der moralische. Er hat auch keine Waffe, mit der er die unmoralischen Regungen in seinem eigenen Innern niederringen kann. Wäre die moralische Willensrichtung eine bloße, persönliche Geschmacksrichtung innerhalb eines ihr gleichgültig oder gar feindlich gestimmten Seins, so bestände keine Hoffnung, daß sie siegreich vordringen werde gegen die unmoralischen Triebe in der Menschheit. Tatsächlich haben auch alle Menschen, in denen das moralische Gewissen lebendig ist, das Bewußtsein der religiösen Grundlage der Moral, mögen sie auch vielleicht in Worten das Gegenteil behaupten.

Die Religion sagt mir, daß in allem Geschehen das gute Prinzip herrscht, daß alles Geschehen in der Richtung zunehmender Vervollkommnung des Ganzen erfolgt. Sie sagt mir, daß es nur an meiner

---

[1]) Daß ich diese Ansicht nicht für richtig halte, habe ich schon mehrfach dargelegt und begründet, zuletzt in meinem Briefwechsel mit H. Driesch (März-Heft 1929). [D. Hg.]

mangelhaften Einsicht und an der Beschränktheit des Teils des Weltgeschehens, das ich übersehe, liegt, wenn mir der Lauf der Welt verkehrt, ungerecht, unmoralisch erscheint. Die Religion sagt mir, daß ich die das All beherrschende Macht, daß ich die Wesenheit des Seins auf meiner Seite habe, wenn ich das Gute erstrebe, daß ich sie gegen mich habe, wenn ich den niederen Trieben folge, m. a. W., daß ich höhere Grade der Freiheit (Glückseligkeit) erreiche, wenn ich dem Höheren nachstrebe, als wenn ich mich dem Niederen, Unmoralischen hingebe. Die Religion sagt nichts aus über eine nachträgliche Belohnung des guten Willens. Der gute Wille trägt seinen Lohn in sich. Wenn noch eine nachträgliche Belohnung erfolgt, so ist das eine besondere Zugabe an Freiheit (Glückseligkeit). Ich bin — so sagt mir die Religion — auch ohne solche Zugabe freier (glückseliger), wenn ich den guten Willensregungen in mir folge, als wenn ich mich den schlechten hingebe.

Das mit dem Egoismus verbundene Gefühl ist die niederste Form des Gefühls. Der Egoismus kann den Menschen nur zu niederen Graden der Glückseligkeit (Freiheit) führen. Alle höheren Gefühle sind Mitgefühle mit Dingen außerhalb des eigenen Ichs. Auf dem Mitgefühl mit fremden Bewußtseinen beruht die Moral. Die höchste Form des Mitgefühls ist das religiöse Gefühl. Es besteht in dem Mitgefühl mit dem unbegreiflichen All, mit der unbegreiflichen Wesenheit des Seins. Wäre das religiöse Gefühl in uns ein vollkommenes, so würden wir niemals Unlust (Minderung der Freiheit), sondern immer Lust (Steigerung der Freiheit) fühlen, denn für das Ganze des Seins ist jedes Geschehen eine Steigerung der Freiheit. Daß wir ein Geschehen als Unlust fühlen, liegt nur daran, daß wir nicht das rechte Mitgefühl mit dem Sein außer uns haben, es liegt an einem Mangel an Religiosität.

Die Religion stellt den Menschen in eine Welt, deren Daseinsgrund die Freude ist, in der alles Geschehen darauf hinausläuft, Freude zu erzeugen. Die Religion ist Grundlage und Voraussetzung aller höheren Glückseligkeit. Wollen wir höchste Glückseligkeit (Freiheit) erreichen, so muß auf allen besonderen Freuden des Lebens das Licht und die Wärme des religiösen Gefühls ruhen. Im Lichte der Religion erscheinen alle Freuden des Lebens größer und heller, alle Übel kleiner und leichter. Die Menschen aber sind religionslos. In der Religionslosigkeit liegt der eigentliche Grund für den Tiefstand unserer Kultur. Was die Menschen als Religion bezeichnen, hat vielfach nichts mit Religion zu tun, ja, ist zum Teil das Gegenteil von Religion. Unreligiös ist es nicht nur, wenn Menschen für wahr halten, die Welt sei so eingerichtet, daß der Mensch am besten fahre, wenn er sich seinen niederen Trieben hingebe und sich nicht um das Wohl anderer Menschen kümmere; unreligiös ist es auch, wenn Menschen glauben, die Welt sei ihrem Wesen nach derartig be-

schaffen, daß der eine Teil der Menschen ewige Höllenqual erdulden, der andere ewige Seligkeit genießen werde. In einer solchen unreligiös gesinnten Seele kann keine hohe Glückseligkeit bestehen. Mag diese Seele sich auch die egoistische Unlust der Furcht, daß sie selber in die Hölle kommt, fernhalten — wir wollen nicht untersuchen, in welcher Weise —, eine rechte Glückseligkeit kann nicht aufkommen vor Mitleid mit den in der Hölle schmachtenden Seelen. Im Bewußtsein des religionslosen Theologen mag vielleicht die Unlust eines solchen Mitleids fehlen, aber dann ist seine Denkfähigkeit eine so geringe, daß schon aus diesem Grunde höhere Glückseligkeit ausgeschlossen ist. Eine pessimistische Weltanschauung kann niemals als Religion — als Religion in unserm Sinne — auftreten; Religion ist immer Optimismus, nicht Optimismus nur in bezug auf das eigene Ich, sondern auf die Wesenheit des Seins. Aus dem, was man abweisend von dieser Auffassung als Religion bezeichnet, entspringt nicht religiöses, sondern egoistisches Lustgefühl, wenn überhaupt Lustgefühl daraus entspringt. Egoistisch ist die Lust, die der Mensch fühlt, der überzeugt ist, daß ihm die Freuden des Himmels, andern die Qualen der Hölle bevorstehen.

Warum haben nun die Menschen aber keine Religion? Weil ihre Denkfähigkeit in Weltanschauungsfragen eine zu geringe ist. Die eigentliche Weltanschauungsfrage ist die, ob im Weltgeschehen eine Macht dahin wirkt, daß der Mensch bei guter (hoher) Gesinnung glückseliger (freier) ist als bei böser (niederer). Ob ein persönlicher Gott existiert oder nicht existiert, berührt nicht die eigentliche Weltanschauungsfrage, nicht die Religion. Wenn ich Religion habe, wenn ich überzeugt bin, daß ich bei guter (hoher) Gesinnung die unbegreifliche Wesenheit des Seins für mich, bei böser (niederer) Gesinnung gegen mich habe, dann ist die Frage nach der Existenz eines persönlichen Gottes nicht mehr eigentliche Weltanschauungsfrage für mich, sondern eine der gewöhnlichen Fragen nach der äußeren Konstruktion der Welt. Existiert ein persönlicher Gott, so wird er bestrebt sein, mein Wohl wie das jedes Einzeldinges zu fördern, einerlei, ob ich seine Existenz für wahr oder für unwahr halte, denn es wäre unsinnig zu glauben, Gott habe eine niedrigere Gesinnung als ich selbst, was der Fall wäre, wenn er Menschen in die Hölle schickte. Der persönliche Gott kann wohl strafen, um zu bessern, aber schließlich muß sein Handeln zum Wohle jedes einzelnen fühlenden Wesens ausschlagen. Existiert ein persönlicher Gott nicht, so bleibt meine Gesinnung darum doch die rechte, weil ich ja die unbegreifliche, alles Geschehen beherrschende Macht, weil ich die Wesenheit des Seins auf meiner Seite habe. Die eigentliche Weltanschauung, auf die es für die menschliche Kultur ankommt, die Religion, besteht darin, daß der Mensch glaubt an den größeren Wert der guten Gesinnung für seine Glückseligkeit und an den

Sieg des Guten in der Welt; an der Berechtigung der Religion ändert ein Irrtum in bezug auf die Existenz oder Nichtexistenz eines persönlichen Gottes nichts. Erst recht bleibt natürlich die Religion unberührt durch das, worüber die Gottesgläubigen unter sich und die Gottesleugner unter sich verschiedener Meinung sind.

Daß die eigentliche Weltanschauungsfrage allein darin besteht, ob die Welt so eingerichtet ist, daß mit der höheren Gesinnung größere Glückseligkeit verbunden ist als mit der niederen, das, sollte man meinen, müßte jedem Menschen klar sein. Es ist aber nicht so. Die Menschen sind so ungeübt im Weltanschauungsdenken, daß sie es nicht einsehen, wenigstens nicht klar einsehen. Eine dunkle Ahnung, daß aller leidenschaftliche Streit kirchlicher, politischer und wissenschaftlicher Parteien um angebliche Grundlagen der Kultur (der menschlichen Glückseligkeit) ein Streit um Nichtigkeiten oder um Wahrheiten zweiten Ranges ist, mag freilich in den Bewußtseinen der meisten Menschen, die überhaupt über die unmittelbaren Forderungen des alltäglichen Lebens hinauszudenken vermögen, dann und wann auftauchen. Aber nicht einmal alle, die Führer der Menschheit sein wollen, sehen es klar ein, daß es eine große Wahrheit gibt, nämlich die Religion, die erhaben ist über allen kleinlichen Streit der Menschen, über alle Ansichten über die äußerliche Konstruktion der Welt, die alle Menschen eint; und mit Nachdruck verkünden tut diese Wahrheit fast keiner.[1])

Zur Einführung in die Philosophie

III. Zur Wertphilosophie: Weitere Klärung des Wertbegriffs

Neben der „Beziehung" (Relation), die in dem Wert insofern liegt, als er Wert f ü r ein Subjekt ist, kommt ihm wesensnotwendig noch eine weitere zu: Wert ist nämlich stets Wert von etwas: einer Person oder Sache, eines Wirklichen oder Unwirklichen. Darin liegt das Berechtigte der oft gehörten Behauptung: „Werte können doch nicht in der Luft schweben." In der Tat, Werte bedürfen insofern eines „Trägers". Wohl kann etwas ohne Wert sein, aber unter Gegebenem kann kein Wert vorkommen, der nicht Wert eines Objekts wäre. Freilich muß man dabei noch zweierlei bedenken: 1. jene, Objekte bzw. Wertträger brauchen nicht wirklich zu sein. Nietzsches „Übermensch" z. B. ist ein sittlicher Wert, dessen Träger eine Person ist; aber diese Person ist noch nicht wirklich. Entsprechendes gilt für alle sittlichen Ideale, die ja doch erst verwirklicht werden sollen. Daß aber Unwirkliches, „bloß" Gedachtes und Ersehntes für uns ernsthafte Bedeutung haben könne, das will dem Naiven schwer eingehen und auch hier redet er gern von dem „In der Luft schweben!", aber hier mit Unrecht! 2. Ferner kann man — in Gedanken — den Wert von seinem (auch dem unwirklichen) „Träger" losgelöst denken, also scheiden zwischen dem (Objekt-) Wert und dem (Wert-) Objekt. Wir stellen z. B. fest: der sittliche Wert kann nur an Objekten (Trägern) p e r s ö n l i c h e r Art haften, d. h. nur Personen kann sinnvoll sittlicher Wert beigelegt werden.

Vgl. J. E. H e y d e, Wert (E. philos. Grundlegung), 1926.

---

[1]) Die hier skizzierten Gedanken sind weiter ausgeführt in meinem Buch „Die Philosophie des reinen Idealismus. Eine Weltanschauungslehre." Verlag W. de Gruyter, Berlin.

Aussprache

I. Zum Problem des Okkulten

Anläßlich des — allzu frühen — Hinscheidens des um die Erforschung des Okkulten hochverdienten Münchener Arztes Freiherrn von Schrenck-Notzing († II. 1929), übersandte mir ein Leser einen Nachruf auf ihn (den der Redakteur des „Berliner Tageblattes" Dr. G. Mamlock in diesem Blatt veröffentlicht hat) mit dem Ersuchen, dazu Stellung zu nehmen.

Dieser Nachruf wird der Persönlichkeit und den Leistungen des Verstorbenen in keiner Weise gerecht, er spiegelt eben den engherzigen — heute noch von unseren Journalisten meist eingenommenen — Standpunkt wider, von dem auch Mamlock schon seit Jahren im Berliner Tageblatt das ganze Gebiet des Okkulten behandelt. Man meint mit Ausdrücken Suggestion, Autosuggestion, Betrug, Schwindel das „Okkulte" überhaupt abtun zu können.

In dem Aufsatz findet sich auch eine Stelle, über die der genannte Leser insbesondere meine Ansicht hören möchte. Sie lautet: „Bezeichnenderweise haben Vertreter der Philosophie: Driesch in Leipzig, Konstantin Österreich in Tübingen, Messer in Gießen und Verweyen in Bonn Systeme und Theorien geschaffen, welche den Okkultismus weltanschaulich formen. Damit ist die von Schrenck-Notzing ins Leben gerufene Bewegung dem Gebiete experimenteller Forschung mehr und mehr entrückt und zu einer Frage der Weltanschauung gemacht: und zwar zu einer stark mystisch orientierten."

Was ist hier übrigens bei dem letzten Wort zu ergänzen? Sprachlich wäre gefordert: „Frage"; der Sinn fordert: „Weltanschauung".

Noch mangelhafter wie die sprachliche Fassung erweist sich bei näherer Prüfung der Inhalt der Stelle. Es wird darin vorausgesetzt, experimentelle Forschung und Formung von Theorien (bzw. deren Einordnung in ein System oder eine Weltanschauung) stünden in einem Gegensatze. Diese Voraussetzung ist jedoch sachlich ganz unbegründet. Alle experimentelle Forschung ist geleitet von gewissen (hypothetischen) Theorien über den zu erforschenden Sachverhalt und soll eben dazu dienen, diese Theorien entweder zu widerlegen oder zu bestätigen bzw. zu berichtigen. Ebenso entspringt dem „Einheitsbedürfnis des Geistes die Forderung, Theorien ihrerseits in ein „System" unserer Wirklichkeitsauffassung und damit in unsere Weltanschauung einzufügen.

Am Schluß meines Buches „Wissenschaftlicher Okkultismus" (Leipzig, Quelle & Meyer, 1927) habe ich die beiden wichtigsten Theorien zur Erklärung der „okkulten" Erscheinungen kurz erörtert. Es sind das die (auch von Schrenck-Notzing vertretene) „animistische" (die aus unbewußten Kräften der Medien erklärt) und die „spiritistische", die auf die Wirksamkeit von Seelen Gestorbener verweist. Ich komme zu dem Ergebnis, daß die Frage, welche von diesen Theorien den Vorzug verdienen, heute noch als eine offene betrachtet werden müsse. Ich fahre dann fort: „Weit dringlicher als die Entscheidung dieser Frage erscheint die andere Aufgabe, daß durch Verbesserung der Untersuchungsmethoden, Schaffung von Forschungsinstituten und durch gründliche Ausbildung von Forschern ... zunächst einmal eine Sicherheit darüber erarbeitet wird, in welchem Umfange die okkulten Erscheinungen als echt anzusehen sind."

Ist demgegenüber die Behauptung nicht eine leichtfertige, ich sei Vertreter einer „stark mystisch orientierten Weltanschauung" und suche dies Gebot des Okkulten der „experimentellen Forschung mehr und mehr zu entrücken"?! Und erkennt man aus diesem ganzen Vorgang nicht, welche Blöße im philosophischen Denken gelegentlich Journalisten sich geben, die in bezug auf die Okkultismusfrage bis jetzt die „öffentliche Meinung" machen?! A. M.

II. Geistiges „Eigentum"

Im Januarheft 1929, S. 21 f., habe ich unter der Überschrift „Denkerleid" einen Brief (gekürzt) abgedruckt, weil ich annahm, daß dies vor allem im Interesse des Absenders sein werde, und daß es auch zahlreichen seiner Leidensgenossen etwas Trost spenden könne. Ich habe den Brief soweit abgedruckt, daß ersichtlich werden mußte, hier handelt es sich um einen Forscher, der seit Jahren mit besonders schwierigen

philosophischen Untersuchungen sich beschäftigt, der auch überzeugt ist, zu einem bedeutsamen Ergebnis gekommen zu sein, dem es aber doch nicht gelingt, damit an die Öffentlichkeit zu treten.

Der Abdruck dieses Briefes hat für mich eine völlig unerwartete Folge gehabt. Ich muß sie hier darlegen, um den Lesern zu erklären, wie ich trotz erheblicher Bedenken dazu gekommen bin, den Aufsatz „Fichtes Wissenschaftslehre von 1810 und die Trinität" (oben S. 127 ff.) zu veröffentlichen. Der Vorgang bietet ja auch ein gewisses allgemeines Interesse unter juristischem, ethischem und psychologischem Gesichtspunkt.

Ende Januar 1929 ging mir ein Brief eines Jenaer Rechtsanwalts zu, worin mir dargelegt wurde, ich hätte durch Veröffentlichung jenes Briefes ohne besondere Erlaubnis des Verfassers gegen verschiedene Gesetzesparagraphen mich verfehlt. Herr Dr. Gottschling, der Verfasser, werde nur dann von einer gerichtlichen Verfolgung der Sache absehen, wenn ich einen Aufsatz von ihm über das in Frage stehende Thema im März heft von „Philosophie und Leben" veröffentliche. Darauf schrieb ich an Herrn Dr. G. folgendes:

Sehr geehrter Herr Doktor!

Wer unbefangen meine Veröffentlichung Ihres Briefes in der Januarnummer von „Philosophie und Leben", S. 21 f, mit meinen Zusätzen liest, der kann sich doch wohl nicht dem Eindruck entziehen, daß sie aus Menschenliebe erfolgt ist. Ich wollte einfach Ihnen und Ihren zahlreichen Schicksalsgenossen Trost spenden. Sie hatten geschrieben: „Wie glücklich derjenige, der das, was er als Wahrheit gefunden, auch anderen mitteilen darf." Ich wollte Ihnen also dazu verhelfen, diesen Ihren Gedanken wenigstens in der knappen Form Ihres Briefes dem Leserkreis mitzuteilen. Auch hatte ich die Hoffnung, daß diese Veröffentlichung vielleicht einen Verleger für Ihre Schrift und Ihre Person interessieren würde. Da ich in meiner Zeitschrift von jeher in der Rubrik „Aussprache" Briefe veröffentliche, soweit sie mir von allgemeinem Interesse wegen ihrer typischen Bedeutung zu sein scheinen, so trug ich bez. des Ihrigen um so weniger Bedenken, als ich Sie nach dem Inhalt Ihres Briefes für so sachlich eingestellt und lediglich auf Mitteilung der Wahrheit im Dienste der Mitmenschen bedacht hielt, daß mir der Gedanke an so etwas wie — Prioritätsansprüche persönlicher Art überhaupt nicht kam. Übrigens wären ja solche Ansprüche (eben durch diese Veröffentlichung) in wirksamer Weise für Sie gewahrt.

Indessen ich suche alles zu verstehen, auch das Ungewöhnlichste und Unerwarteste. Ich suche also auch zu verstehen, daß Sie sich durch diese Veröffentlichung — geschädigt glaubten. Wenn das aber wirklich der Fall war, warum haben Sie nicht einem Mitmenschen und Mitphilosophen, der Ihnen in der freundlichsten Weise geantwortet hatte, sachlich direkt geschrieben? Sie sind ein religiöser Denker im Geist Fichtes! Halten Sie es für einen solchen für angemessen, daß er einen Herausgeber durch Drohung mit einem gerichtlichen Verfahren nötigen will, ohne Prüfung einen Ihrer Aufsätze zum Abdruck anzunehmen, und zwar zum sofortigen? Haben Sie bei diesem Ihrem Versuch mich einzuschüchtern und mir eine Zusage abzuzwingen auch bedacht, daß ich dann gegen das Interesse aller derer handeln müßte, die weit älteren Anspruch auf Veröffentlichung ihrer von mir längst angenommenen Arbeiten haben; ferner daß Sie mich nötigen wollten zu einer Zusage, Ihren Aufsatz zu veröffentlichen, ohne ihn vorher geprüft zu haben, also zu einer für einen Schriftleiter unverantwortlichen Handlung? Kommt Ihnen nicht, wenn Sie unter solchem Gesichtspunkt Ihr Vorgehen gegen mich nachprüfen, der ernsthafte Zweifel, ob es nicht doch vielleicht contra bonos mores verstoße? Ich darf und will annehmen, daß Ihnen die hier angedeuteten Seiten und Konsequenzen Ihres Vorgehens gar nicht zum Bewußtsein gekommen sind. Ich bitte Sie also, diese einmal sachlich und von der philosophischen Warte aus zu erwägen und sehe Ihrem weiteren Bescheid entgegen.

Hochachtungsvoll

gez. Prof. Dr. Messer.

Aus dem Antwortbrief des Herrn Dr. E. G. erwähne ich das Wichtigste.

Sein Vorgehen sei „der einzig mögliche Weg" gewesen, um sein verletztes Recht zu verteidigen.

Seine Entdeckung sei wahrlich keine Kleinigkeit. Das Mysterium der Trinität sei durch sie jetzt „geklärt und vor der Vernunft gerechtfertigt". Fichte selbst habe nicht gewußt, daß seine Wissenschaftslehre von 1810 eine Auferstehung des trinitarischen Dogmas bedeute.

„Der erste, der diese Übereinstimmung entdeckt hat, bin ich.... Ich kann leider Ihren Einwand nicht anerkennen, daß meine Prioritätsansprüche durch Ihre Veröffentlichung meines Briefes gewahrt seien. Man könnte mir vielmehr entgegenhalten, daß es viele „Dr. E. G." gäbe, und daß man mir, der ich ja nicht einmal Professor sei, es einfach nicht glaube, jener Dr. E. G. zu sein, der eine so wichtige Entdeckung gemacht hat. Und selbst wenn mein Name vollständig darunter stände, wäre sie nicht gewahrt, da jener Nachahmer der Entdeckung mit kecker Stirn sagen würde: „Der Mann kann viel in einem Brief behaupten. Wo war seine Veröffentlichung, als die meine erschien? Ich bin der erste Entdecker."

„Wenn Sie mir ... einreden wollen, ich dürfe ... keine „Prioritätsansprüche persönlicher Art" haben, so heißt das, ich muß auf den gesetzlichen Schutz meines geistigen Eigentums verzichten. Bleiben Sie bitte sachlich, Herr Professor, und unterstellen Sie mir nicht einen solchen weltfremden Idealismus. Einen solchen Verzicht auf den gesetzlich garantierten Schutz des Urhebers würde ich geistigen Selbstmord nennen, an dem ich nichts Ethisches finden kann."

Im weiteren erklärte sich Herr Dr. G. damit einverstanden, daß ich seine Arbeit vor der Erscheinung über die Annahme prüfe; den Interessen derer, die weit älteren Anspruch auf Veröffentlichung hatten, könne ich dadurch Rechnung tragen, daß ich eigene Arbeiten zurückstelle. Somit waren meine dahingehenden Einwände beseitigt. Ferner wollte ich nicht, daß jemand — wenn auch vielleicht irrtümlich — glaube, durch mich geschädigt zu sein.

Im Interesse meiner Zeitschrift mußte ich den Lesern hier darüber Rechenschaft geben, aus welchen Gründen ich mich entschlossen habe, diesen Aufsatz zu veröffentlichen, obwohl er wenig verständlich und inhaltlich sehr anfechtbar ist. —

Ich habe aber jetzt würdigen gelernt ein etwas rätselhaft klingendes Zarathustra-Wort Nietzsches, das da lautet: „Und hüte dich auch vor den Anfällen deiner Liebe! Manchen Menschen darfst du nicht die Hand geben, sondern nur die Tatze: und ich will, daß deine Tatze auch Krallen habe." A. M.

III. Geduld!

Diese echt philosophische Tugend muß ich von manchen Mitarbeitern erbitten, die immer wieder fragen, wann denn ihr Beitrag komme. Ich stelle die Hefte nach sachlichen Erwägungen zusammen, und so müssen persönliche Wünsche zurücktreten.

IV. Ein Glaubensbekenntnis[1])

An den Anfang der Entschließungen des Magdeburger Katholikentages hat man die Sätze gestellt: „An die Stelle einer wenn auch nur ererbten christlichen Überlieferung des Elternhauses tritt der Geist aufwachsenden philosophischen und sittlichen Heidentums. So gilt es heute, nicht nur erhalten, sondern direkt wiedererobern. Das ist nur möglich, wenn diese neue Generation innerlich verstanden und in ihrem Suchen nach Erlösung und Gerechtigkeit bejaht wird." Wer staunt nicht ob solcher Weitherzigkeit? Bis jetzt war es doch so, daß von allen katholischen Kanzeln nur Worte des Tadels für alle jene fielen, die sich bemühten, außerhalb der überlieferten kirchlichen Formen gute Menschen zu sein. Wie wohl tat es mir, als ich in einer evangelischen Lebenskunde den Satz las: „Grundsätzlich gibt es religionslose Sittlichkeit, und man soll vor diesen Heroen des Alltags die schuldige Ehrfurcht haben." —

Auf der Magdeburger Tagung sieht man ein Symptom der tiefen Gärung im Volke in der „Abwanderung Tausender in bisher unerhörtem Tempo aus Religion und Kirchen".

---

[1]) Konnte infolge Raumnot nur stark gekürzt abgedruckt werden.

Wie man auf katholischer Seite diesem Geiste der Modernen entgegenzuwirken sucht, ist jedem bekannt. Mit zwei Worten ist alles gesagt: Actio catholica. Sie umfaßt ein wie das Räderwerk einer Präzisionsuhr ineinander greifendes System von kirchlichen Organisationen und das auf jesuitische Traditionen hinweisende Exerzitien-Wesen. Psychologisch gedeutet heißt das: Möglichst hermetischer Abschluß von unberufener äußerer Beeinflussung und andauernde starke innere Beeinflussung von berufener Seite durch Kult und Wort. (Bewahrung und Suggestion...) Wie stark die propagandistische Bewegung auf materiellen Grundlagen beruht und eine Art Faschismus auf kulturellem Gebiet sich daraus zu entwickeln droht, liegt auf der Hand. So viele müssen, um sich vor materiellem Schaden in ihrem Geschäft oder Beruf zu bewahren, volens, nolens mittun; andere fühlen instinktiv, daß der Weg zu Stellung, Ehre und Anerkennung fast nur durch Eintritt in die künstlich eingeleitete „religiöse Bewegung" möglich ist, daß neben der Parteikarte der geistliche Stempel zu einer glänzenden Karriere Tür und Tor öffnet. (Im Zentrum ist von selbst beides vereinigt.) Man rede also nicht von einem Neuerwachen des Katholizismus oder einem neuen Zeitalter der Kirche auf Grund von Äußerlichkeiten (Massen, Zahlen, Demonstrationen, Paraden). Von einer Verinnerlichung des Christentums, einer Verlebendigung christlicher Ethik sind wir so weit, so weit entfernt trotz fast 2000jährigem Christentum. Die äußere Nötigung, wie sie sich in der Ketzerverbrennung, den groß angelegten blutigen Ketzerverfolgungen und der häufig gewalttätigen Christianisierung ausgeprägt hat, ist nicht mehr zeitgemäß. Oder glaubt man tatsächlich das Mittelalter wieder lebendig machen zu können? Soweit sind wir heutzutage schon, daß man mit allen Mitteln schriftstellerischer Dialektik aus dem früher „dunklen" Mittelalter das Idealbild gemacht hat, nach dem wir begeistert ausschauen, das Paradies auf Erden. Ob man über Mystik schreibt oder die echteste deutsche Kunst, die Gotik, die Erhaltung deutschen Kultur- und Volksguts, das mittelalterliche Kaisertum, Kreuzzüge und Wallfahrten, mittelalterliche Lebensbejahung und den Universalismus der Kultur, der Unterton ist immer das Jammern um ein verlorenes Paradies und die Sehnsucht es zurückzugewinnen. Wenn das Rückschauen der Völker nach einer vergangenen Kulturepoche ein untrügliches Zeichen für ihren Verfall ist, dann brauchen wir nach andern Symptomen nicht länger mehr zu suchen.

In Heft 12, Dezember 1928, von „Philosophie und Leben", meldete sich bereits ein sog. Neuheide zu Wort. Er gehört zu denen, die eine Lösung der Welt- und Lebensrätsel erstreben ohne Gott. Auf diese Versuche lasse ich mich nicht mehr ein; sie müssen unbedingt an der harten Wirklichkeit zerschellen. Mein Glaubensbekenntnis lautet — — —. Doch vorher einige Daten aus meinem Leben. Ich bin fast 50 Jahre alt, verheiratet und Vater von drei Kindern. Meine Wiege stand in rein katholischer ländlicher Gegend. Im elterlichen Hause war man streng katholisch und tief religiös. Vom 13. bis 20. Lebensjahre war ich in einem religiösen Institut, wo ich die nicht allen bekannten Wege katholischer Mystik von Grund auf kennenlernte. Augenblicke, wo der Mensch, aller Erdenschwere entrückt, zu seinem Gotte aufschwebt, um ganz in ihm zu versinken, habe ich zur Genüge verkostet. Vor dem Eintritt in die theologischen Studien verließ ich das Kloster, weil ich, wie meine Oberen, ich denke durch die Beichte, in Erfahrung gebracht hatten, nicht die Gewähr gab, einen bedeutenden Teil meines sterblichen „Ich", die Welt der Erotik, dauernd aus meinem Leben auszuschalten. Ich war dann einige Zeit Lehrer, besuchte 5 Jahre die Universität und bin augenblicklich wieder im Schulwesen tätig. — Soweit aus meinem Leben. Nun zu meinem Glaubensbekenntnis und den anderen Bekenntnissen, die ich zu machen habe.

Ich glaube an Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer Himmels und der Erde. Dieser Glaube ist im katholischen Sinne: fest, standhaft und lebendig. Ob Gott philosophisch oder wissenschaftlich zu beweisen ist, ist mir gleichgültig; er ist mir die Sonne, ohne die die Welt undenkbar ist. Gerade so unverrückbar steht es bei mir fest, daß in dem von Gott geschaffenen Werke eine Ordnung besteht, der ich mich als Geschöpf unterwerfen muß, daß ich meinem Gotte für alles, was ich tue, verantwortlich bin. Den besten und kürzesten Ausdruck für die den Menschen

der Weltordnung gegenüber verpflichtenden Satzungen finde ich im Dekalog. Dieser Glaube an Gott, zu dem die griechischen Denker auf der Höhe der griechischen Philosophie zwangsläufig aufsteigen mußten, umfaßt auch die Dreifaltigkeit insofern, als die drei göttlichen Personen gedeutet werden als Wirkungsweisen dieses höchsten Wesens, „menschlich" klassifiziert.

Jesus ist für mich eine der historisch greifbaren Gestalten, die seit der Urzeit der Menschheit als Männer Gottes aufstanden, die Sterblichen auf ein höheres Wesen hinzuweisen, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch religiöse Verfassungen zu regeln sich bemühten...

[Der Verfasser kommt schließlich wieder zurück auf die heutige Erschütterung des religiösen Glaubens.] Die Frage ist: Was soll gelten? Mittelalterlicher Universalismus oder moderner Individualismus — in sich fest geschlossener, abgeschlossener Absolutismus (Einheit in der Uniformierung) oder geistige Demokratie, die dem Individuum neben der bürgerlichen Freiheit auch die Freiheit des Geistes und des Denkens verbrieft (Einheit in der Vielheit)? Ist der Staat (weltlicher oder kirchlicher) für die Individuen da oder ist das Individuum nur für den Staat, die Gemeinschaft, da, in dem es restlos aufgeht? Klar ist, daß nur die Berufung auf Gott, auf einen unmittelbaren göttlichen Auftrag der Kirche das Recht gibt, einen so unumschränkten Absolutismus auszuüben, in diktatorischer Art zu den ärgsten Gewaltmitteln zu greifen, um den Besitzstand zu hüten und zu mehren. Ringsum sind die absoluten Staaten zusammengesunken, Rußland am tiefsten. Neue sind in Form von Militärdiktaturen entstanden. Inmitten dieses Auf und Ab, dieses Kommens und Gehens, steht bis jetzt trutzig und zielbewußt „der Felsen Petri". Wir wissen, woher die versunkenen Staaten ihre Autorität ableiteten, wie der noch reichlich absolut regierende Kaiser von Japan auch heute noch sein Geschlecht unmittelbar von Gott ableitet. — Wie lange noch? Auch in Japan pocht die neue Zeit gebieterisch und drohend an die Tore.

Welch eiserne Konsequenz liegt in dem auf Gott gestützten Absolutismus des geistlichen Rom! (Nicht weniger freilich in dem von Bajonetten starrenden Rom Mussolinis.) Wen kann es befremden, daß der Papst sich weigert, an der ökonomischen Bewegung innerhalb der Christenheit teilzunehmen! Wenn Christus Gottes Sohn im dogmatischen Sinne ist, also auch seine Stiftung, die Kirche, göttlichen Ursprungs ist, dann kann es nur e i n e Kirche Christi geben, und dann ist es eigentlich unverständlich, daß die kirchlichen Gemeinschaften, die an der Gottessohnschaft Christi und seinem Opfertode am Kreuze festhalten, sich nicht schon längst zusammengefunden haben. Um so eher kommt die Scheidung, zu der die Entwicklung zweifellos drängt: Hie Christ, hie Antichrist! Unter Antichristen verstehe ich die Gottgläubigen, die es nicht über sich bringen können, in dem Menschensohne Jesus von Nazareth auch Gott anzubeten. Gern wollen sie sich ihm unterordnen als dem großen Gottgesandten, der sie hinweist zum Vater und ihnen goldene Lebensregeln gibt. Ist es nicht sehr häufig so, daß es vielen bei der Beurteilung oder Verurteilung eines Menschen vor allem darauf ankommt, was er glaubt, nicht, wie er ist. Wieviel Unchristliches im Wandel wird häufig durch korrekte Kirchlichkeit zugedeckt....

Wer mich überzeugen wollte, der Zugang zum Vater sei nicht möglich ohne den Sohn, d. h. in der überlieferten Auffassung durch die sichtbare Kirche Christi und ihre Einrichtungen, müßte er nicht Gott ein Armutszeugnis ausstellen, Gott entehren, indem er ihn in seiner Allmacht als gebunden an ein System erklärt? Hätte Luther damals schon von der „Werkheiligkeit" zur reinen Gottesverehrung in der Tat und in der Wahrheit vordringen können? Nein, niemand kann über seine Zeit hinaus. Er war eben noch zu sehr katholisch, die Zeit war für eine solche Reinheit des Evangeliums noch nicht reif. Ist nun bald der Augenblick gekommen? Wo bleibt der Gesandte Gottes, der so viele, die wieder „unerlöst" nach Gerechtigkeit und Erlösung jammern, sammelt und zum Vater hinführt, ein neuer Christus, nachdem Jesu Lehre immer wieder in dogmatischen Systemen und Machtorganisationen zu erstarren droht? Ins Gottesreich wollen wieder so viele, zum Vater, unmittelbar zum Vater, der mit seiner Gegenwart sie durchdringen, ihnen Bewahrung vor der Sünde und gütige Verzeihung, Antrieb zu allem Guten sein soll.

Der „Tag" brachte in seiner Weihnachtsnummer (1928) die Gedanken verschiedener protestantischer Theologen zur ökumenischen Bewegung. Einer von ihnen klagte resigniert: „Die christologische Dogmatik hat leider für eine Vereinigung im Glauben unüberwindbare Schranken aufgerichtet. Das Gebiet, auf dem alle einig sind, ist die christliche Ethik." Wohlan, da ist der Weg, wo alle sich zusammenfinden könnten, wo auch die römische Kirche sich nicht ausschließen kann. Wenn dann die Menschen es doch fertig brächten, die Mitmenschen „Christen" zu nennen nach ihrem christlichen Verhalten, nicht auf Grund von Anerkennung oder Ablehnung der verschiedenen nachchristlichen Dogmen!

Ist von den orthodoxen Kirchen eine Anpassung an die neue Zeit zu erwarten? Wahrscheinlich: Nein. Bei zu frühem Hervortreten würden selbständige Reformideen und -pläne vom blinden Nichtverstehenwollen mit allen Mitteln neuzeitlichen Terrors und vorzüglich geschulter Dialektik in den Anfängen zerschlagen werden. Was ist zu tun? Tolstoi warf man vor, daß er sein erdachtes System nicht aktiv zu verwirklichen gesucht, sondern mit passiver Resistenz dem Alten gegenüber sich begnügt habe. Man denke von dieser Non-Cooperation, wie die nationalistischen Inder sie gegen die Engländer anwenden, nicht so gering. Wenn jeder, der die bestehenden kirchlichen Zustände verneint und vor allem den Zug zur zeitfremden Kultur des Mittelalters nicht mitzumachen gedenkt, abseits steht und zunächst nur in seiner Familie, wie in seinem heiligen Tempelbezirk, den Boden für eine neue Zeit bereitet, dann hilft er einer gesunden Entwickelung weiter. Es wäre eine rein geistige, eine ideale, die meisten werden sagen, eine ideologische und utopistische Bewegung ohne das Wuchtige materieller Machtmittel. Aber auch solche Bewegungen haben schon zum Ziele geführt. Ich erinnere nur an die Heilsarmee.

Besprechungen

Müller-Freienfels, Richard. Metaphysik des Irrationalen. Leipzig, Meiner. 493 S. Geh. 22.—, geb. 25.—.

Das neue Buch von Müller-Freienfels bietet (auf fast 500 Seiten) eine Erkenntnislehre und Metaphysik vom Standpunkt des Irrationalismus, zugleich die beiden anderen Weltanschauungs-Typen des Rationalismus und Sensualismus-Materialismus mit darstellend. Die Metaphysik Müller-Freienfels' ist dynamistischer Individualismus und fußt so zum Teil auf den Systemen von Aristoteles, Giordano Bruno, Leibniz, Schopenhauer, Lotze, Ed. v. Hartmann. Auch mit Fechner und mit William Sterns personalistischer Philosophie finden sich Berührungen.

Die ganze Welt besteht aus strebigen Kraft-Einheiten, die dem Ich verwandt sind. Geordnete Gruppen solcher Einheiten sind selbst Einheiten höherer Ordnung, dynamische Integrationen. „Wir wissen von nichts, was nicht Kraft wäre" (308); alles ist Energie, Wille, Aktivität. Die moderne Naturwissenschaft lehrt, daß die Atome der chemischen Elemente aus Wasserstoffkernen und Elektronen, d. h. aus dynamischen Einheiten aufgebaut sind. Atome, Moleküle, Kristalle sind anorganische Integrationen; Zellen und Organismen sind vitale Integrationen. Zwischen dem Anorganischen und Organischen bestehen trotz des gemeinsamen Aufbaues aus dynamischen Einheiten bedeutsame Unterschiede: Die anorganischen Ganzheitsgebilde „lassen sich zumeist jederzeit aus den niederen herstellen, das bloße Nebeneinander genügt bei geeigneten Bedingungen, damit die Integration eintritt, während bei den vitalen Integrationen eine Herstellung zum mindestens bisher nicht möglich ist und es recht zweifelhaft ist, ob es je geschehen kann". „Die vitalen Integrationen entstehen nur aus bereits vorhandenen vitalen Integrationen" (297). „Während die nichtlebendigen Integrationen relativ stationär sind, sind die vitalen Gebilde in unablässiger Wandlung begriffen" (298). „Entweder war das Leben in den anorganischen Kräften potentiell angelegt und hat sich in besonderen Fällen daraus entwickelt, oder es bestand seit jeher in der Welt neben und im Zusammenhang mit den anorganischen Gebilden, wenn auch in Formen, die wir uns nicht vorstellen können" (321/2). „Jede Krafteinheit ist ein Mikrokosmus", in welchem „Anlagen bestehen, die potentiell millionenfältige höhere Integrationen in sich tragen" (298).

Mit Uexküll, Driesch, Pauly, Becher u. a. tritt Müller-Freienfels für eine vitalistische Auffassung des Organischen ein, jede rein mechanistische Lösung ablehnend. Das organische Leben ist in seiner Zielstrebigkeit nur durch Annahme einer Entelechie zu erklären, die freilich nach Müller-Freienfels als dynamische Integration vitaler Art aufzufassen ist. Ähnlich wie William Stern sieht Müller-Freienfels in Leib und Bewußtsein nur verschiedene Aspekte derselben dynamischen Wesenheit. Das Müllersche System ist demnach ebenso wie die Philosophie Fechners und Sterns aus der Vermählung Leibnizschen und Spinozaschen Geistes entsprungen.

Wenn ich selbst zu diesem Teil der Müllerschen Metaphysik Stellung nehmen soll, so muß ich bekennen, daß ich, so herzlich ich auch den dynamischen Individualismus begrüße, doch die reine Form des Leibnizschen Gedankens, verbessert durch folgerechte Entwicklung seiner eigenen Voraussetzungen, einer Verquickung mit dem Spinozistischen Parallelismus vorziehe. Für Leibniz besteht die Welt auch aus Kraft-Einheiten, Ich-Einheiten, Monaden. Der pflanzliche, tierische, menschliche Organismus ist ihm aber keine bloße Viel-Einheit, keine Integration, keine Summe, die zugleich als solche höhere Einheit wäre, sondern ist eine von einer selbständigen höheren Zentral-Monade beherrschte Vielheit niederer Monaden, bzw. ein hierarchisches System von zentralmonadisch regierten Monadengruppen. Die menschliche und tierische Seele und die pflanzliche Entelechie sind dann nicht mit der Form des Leibes entstandene und mit ihr vergehende Integrationen, sondern ebenso unvergängliche Willens-Einheiten wie die letzten, unteilbaren Teile (Energie-Einheiten) der anorganischen Materie. Dadurch wird die unteilbare Einheit des Ich nicht auf dieselbe Stufe gestellt wie die Viel-Einheit, oder besser die Einheitlichkeit des Molekülś, Atoms, Kristalls (oder der sozialen Integration des Volkes), und der von Müller-Freienfels selbst hervorgehobene große Unterschied zwischen anorganischen und vitalen Integrationen findet in dieser Annahme einer selbständigen vitalen Monade seine natürliche Erklärung.

Übrigens stellt sich bei Müller-Freienfels (ebenso wie bei Stern) der Spinozistische Parallelismus keineswegs als Gleichgewicht zwischen Ausdehnung (Körperwelt) und Bewußtsein (Seelenleben) dar. Die Körperwelt ist die Erscheinung einer Vielheit dynamischer Wesenheiten, deren Eigenschaften: Kraft, Strebigkeit, Wille, Ich-Einheit usf. zweifellos seelische Beschaffenheiten, wenn auch zunächst unbewußt seelische Beschaffenheiten sind. Das Bewußtsein erlebt die gleichen seelischen Zuständlichkeiten in bewußter Form. Die wahre Wesenheit, deren Aspekt Physis und Bewußtsein ist, trägt also nach Müller-Freienfels keineswegs die Züge des Physischen, Materiellen, sondern die Züge des Innerlichen, Seelischen, freilich in der Form des unbewußten seelischen Lebens. Das Bewußtsein ist eigentlich nicht ein „Aspekt", sondern ein teilweises Hellwerden der unbewußten Lebenstätigkeit, wogegen die Körperlichkeit in der Tat ein Aspekt, eine Erscheinung einer Vielheit von Kraft-Einheiten ist. So steht Müller-Freienfels im Grunde der Leibnizschen Weltanschauung näher, als er es selber wahr haben will. (Die Leibnizsche Leugnung eines gegenseitigen Einflusses der Monaden lehnt Müller-Freienfels mit voller Berechtigung ab.)

Es ist eine verdienstliche Tat des Verfassers, die Gedanken Wilhelm Diltheys in der Erkenntnislehre fruchtbar zu machen. Wie Dilthey sagte: In den Adern des erkennenden Subjekts der Kantschen Philosophie fließe nicht rotes Blut, sondern der verdünnte Saft reiner Vernunft, so ist auch Müller-Freienfels mit Recht der Überzeugung, daß der Erkenntnisvorgang in das Ganze des Lebens eingebettet ist und in Aufmerksamkeit und fühlend-wollender Stellungnahme sowie in der das Objekt mitkonstituierenden Einfühlung auch nicht-rationale Erlebnisweisen in sich enthält. Müller-Freienfels weist hier neben Dilthey auf „die von W. James, Ribot, Münsterberg u. a. angebahnte Aktivitätspsychologie" sowie auf Spranger, W. Stern und den Pathempirismus von H. Gomperz hin.

Müller-Freienfels betont im Gegensatz zum rationalen das „irrationale Erkennen", die „Einfühlung" und das einfühlende „Verstehen" (248). So ist z. B. die „instinktive Menschenkenntnis" auf den ersten Blick „ein typischer Fall irrationalen Erkennens, in dem ein Gegenstand zugleich als Ganzheit und in seiner individuellen Besonderheit erfaßt wird" (238). Ich kann hier wie vorhin mit dem Verfasser weitgehend den gemeinsamen Weg wandern, muß aber doch an einem bestimmten Punkte feststellen, daß

ich von da ab auf einem anderen Pfad der Wahrheit näherzukommen glaube. Versteht man nämlich unter Ratio das Beziehungserfassen, das Auffassen von Gleichheit, Verschiedenheit, prädikativer Zugehörigkeit, so gibt es kein Erleben und Erfahren, das vom Beziehungserfassen frei wäre. Dilthey sprach daher geradezu von der „Intellektualität der äußeren und der inneren Wahrnehmung". Nach Kant wirken bei der Erkenntnis stets der rationale Faktor der kategorialen Form und der (irrationale) Faktor der Anschauung zusammen. So gibt es keine Erkenntnis, die rein rational, und keine, die rein irrational wäre. Wohl aber gibt es überwiegend rationale Erkenntnisse und überwiegend irrationale. Die mathematischen und logischen Erkenntnisse entfalten die rationale Gesetzlichkeit des Beziehens, Vergleichens, Messens, Größer-, Kleiner-, Gleichfindens rein und genau und bieten so ein System streng allgemeiner und notwendiger Wahrheiten. Die unmittelbare oder mittelbare Veranschaulichung dient dabei nur als Sprungbrett ins Reich dieser rationalen Gesetzlichkeit. Die Anwendung der so gewonnenen rationalen Schemata hat freilich das Mißliche, daß die Wirklichkeit sich niemals in das Netz der rationalen Zahlen und Größen und der aus abgezählten, starr fixierten Merkmalen aufgebauten Begriffe restlos einfangen läßt. Das Individuelle — und alles Wirkliche ist individuell — ist immer nur bis zu einer gewissen Grenze der Genauigkeit bestimmbar, ist in seiner vollen Eigentümlichkeit unausschöpfbar. So kann bis ins Unendlich-Kleine vom rein rational rechnenden Verstand nicht gezählt und gemessen werden. Wohl aber kann es von der Anschauung abgebildet werden, von der äußeren und der inneren Anschauung, den elementaren Sinnesempfindungen, Gefühlen, Strebungen und deren gestaltsynthetischen Ganzheitsanschauung, d. i. der künstlerischen Intuition, die mit einem Blick das charakteristische Gesamtgepräge eines Gebildes sicherer erfaßt als die exakte Feststellung rationaler Abmessungen von Punkt zu Punkt. Nicht die Abzählung der Staubgefäße ergab das natürliche System der Pflanzen, sondern der Blick aufs Ganze, auf die Gesamtgestalt. Und dasselbe gilt für die anthropologische Betrachtung der Schädel, wo die exakt messende Bestimmung der Länge und der Breite sich gegenüber dem als unfruchtbar erwies.

So arbeitet die Wissenschaft nicht nur mit exakten rationalen Begriffen, die auf meßbaren Beziehungen aufgebaut sind, sondern auch mit Begriffen, die auf Anschauungen und ausschauungsgetragener Gestaltsynthese beruhen. Solche Erkenntnisse enthalten irrationale Teil-Inhalte, ihre Hauptstruktur ist aber trotzdem das rationale Beziehungserfassen; sonst wären sie eben keine Erkenntnisse. Erkennen heißt Erfassen einer Beziehung, eines Sachverhalts, der ist, gilt, besteht. Dieses Beziehungserfassen ist rational, wenn auch der Begriff des Prädikats, das mit dem Subjekt in Beziehung gesetzt wird, seinerseits aus überwiegend irrationalen Bestandteilen aufgebaut ist. Wenn wir auf den ersten Blick erkennen, daß ein Mensch „stolz, unfreundlich und töricht" ist, so ist diese Erkenntnis (sofern sie Erkenntnis ist) nicht „nur für uns selbst geltend", „sondern ein Erfassen eines bestehenden" Sachverhalts, einer Wahrheit, die ebenso für alle (auch für die gegenwärtig oder dauernd Erkenntnisunfähigen) gilt wie irgendein mit rein rationalen Mitteln arbeitender Satz.

Wenn Müller-Freienfels sagt: „Absolute Wahrheiten lehnen wir ab" (451), „wir nennen objektiv ‚wahr' jede Erkenntnis, die sich in der Aktivität verifiziert, mit der sich arbeiten läßt, d. h. die sich bewährt" (450), so kann ich solchem Pragmatismus keineswegs zustimmen. Der pythagoreische Lehrsatz, das Urteil „die Erde bewegt sich um die Sonne" oder das andere „Napoleon heiratete die Tochter des Kaisers Franz" sind wahr (über die verschiedenen Formen ihrer Gewißheit oder Wahrhaftigkeit sprechen wir hier nicht). Das geozentrische System, das sich in jahrhundertelanger astronomischer Arbeit bewährt hat, war trotzdem falsch, und zwar nicht erst in dem Augenblick falsch, als Kopernikus die heliozentrische Lehre aussprach, sondern auch schon früher falsch, während sie sich in der astronomischen Aktivität bewährte. Eine Wahrheit, ein Sachverhalt besteht, auch wenn kein Mensch den Zusammenhang zu erfassen vermag. Auch schon vor Pythagoras war die Summe zweier Seitenquadrate des rechtwinkligen Dreiecks gleich dem Quadrat der dritten, größten Seite. Das Reich der ideellen Gültigkeit ist natürlich keine Wirklichkeit, die existiert, wirkt und wirklich ist, sondern eine Sphäre, die von aller Wirklichkeit physischer und psychischer Art verschieden ist und von jedem Logiker und Erkenntnistheoretiker — zunächst meinethalben

als eine facon de parler — vorausgesetzt werden muß, damit die sonst unausbleibliche Verstrickung in einem heillosen Wirrwarr von Widersprüchen vermieden wird.

So scheint es mir, als würde Müller-Freienfels seinen erfreulichen Kampf für die Anerkennung der irrationalen Bestandteile der Erkenntnis (vor allem der Einfühlung usf.) unnötigerweise mit einem Kampf gegen das rationale Prinzip und die Erkenntnis überhaupt belasten.

Hierzu gehört auch die Auffassung der Erkenntnis als „aktive, trieb- oder willenshafte Stellungnahme des Ich" (239), die den Kern des Erkennens zu sehr als Werten und Wollen umdeutet, wogegen der Verfasser vollkommen im Recht ist, wenn er das Werten selbst irrational auffaßt, indem er betont, „daß wir nicht durch das Denken, sondern durch Gefühle und Willensregungen ganz unmittelbar Werte erleben" (428).

Diese Einwendungen und Einschränkungen, die ich machen mußte, wollen aber durchaus nicht die Bedeutung der Müller-Freienfelsschen Schriften verkennen, die breite Schichten des deutschen Volkes vom platten Materialismus und verstiegenen Anti-Realismus ab- und einem von Leibniz befruchteten dynamischen Individualismus zugeführt haben und hoffentlich auch noch in Zukunft zahlreich führen werden.

Prof. W. Schmied-Kowarzik, Frankfurt a. M.

Neff, Paul, Religion als Gnade. (Mit einem Geleitwort von Professor Rudolf Otto, Marburg.) Gießen, Töpelmann, 1927. 31 S.

Gewiß berührt eine Schrift wie diese sympathisch als Zeugnis einer frommen Seele, aber ihrem gedanklichen Gehalt nach zeigt sie jenen — mir unerträglichen — widerspruchsvollen Charakter wie die Schriften der heute vielfach Mode gewordenen „dialektischen" Theologie eines Barth und Gogarten (vgl. dazu meine — mit A. Gemmer hg. — Schrift: Kierkegaard und Barth, Stuttgart, Strecker & Schröder). Da wird versichert, daß Gott als das Transzendente „durch den Intellekt in keiner Weise erfaßt werden könne", daß diese „vergebens sich abmühe, mit Menschenworten von Übermenschlichem zu stammeln" (6), und doch — schreibt man über Gott Aufsätze und Bücher! Wozu? Warum schweigt man nicht lieber?!

Man versichert: „Im Gebiet des ‚Transzendenten' sei eben ‚jede Aussage' in gleicher Weise falsch" (8). Aber wie kann man auch nur das behaupten, wenn uns das Transzendente völlig unzugänglich ist? Warum macht man ferner Aussagen, wie die, daß die Seele in Beziehung zu Gott stehen müsse (17, 23), wobei also doch Gott als wirklich und als etwas für die Seele höchst Wertvolles vorausgesetzt wird. Und wenn immerfort von „Gnade" (18 usf.) oder „Gotteskindschaft" die Rede ist, wird dann nicht doch mit dem Namen „Gott" der traditionell-christliche Gottesbegriff wieder verknüpft — was dann doch im Widerspruch steht, mit der Grundbehauptung, er sei uns unbekannt und undenkbar; er sei das „ganz Andere". Und wenn das Letztere wirklich der Fall wäre, wie könnte man „Scham und Demut" gegenüber dem Göttlichen fordern (23) und eine „Theodizee" als „Ausgeburt menschlicher Anmaßung" (7) darstellen. Das setzt doch alles wieder ein bestimmtes Rangverhältnis zwischen Gott und Mensch voraus, also eine gewisse Kenntnis des Wertgehalts Gottes!

Also, gefühlsstark mögen diese „dialektischen" Theologen sein, aber logisches Denken ist nicht ihre Stärke. Darum haben sie für die Philosophie auch keine Geltung. A. M.

Augustinus, Bekenntnisse. Übers. v. Hertling. Freiburg, Herder, 23./4. Aufl. 520 S. Geb. 4,40 RM.

Die Übersetzung des Grafen Hertling folgt dem lateinischen Original nicht wörtlich, gibt aber dessen Sinn in gutem Deutsch wieder. Daß diese Übersetzung jetzt schon in mehr als 50 000 Exemplaren verbreitet ist, zeigt, welche Anerkennung sie gefunden hat.

Schrempf, Christoph, Sören Kierkegaard. Eine Biographie. Jena, Diederichs. Band I: 346 S., Band II: 344 S. Jeder Band: geh. 7,50 RM., geb. 10,— RM.

Die religiöse Bewegung unserer Zeit charakterisiert sich u. a. darin, daß Kierkegaard, dieser bis zum Wahrheitsfanatismus ehrliche Gläubige, immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich zieht. Unter den zahlreichen Schriften, die ihm in den letzten Jahren gewidmet worden sind, wird das Werk Schrempfs, der sich seit 40 Jahren

mit der Person und den Ideen Kierkegaards auseinandergesetzt hat, stets einen Ehrenplatz behaupten. Er stellt Kierkegaard, der über Grübeln und Zweifeln heraus nie zur wirklichen Befreiung von dem dogmatischen Christentum gelangte, als Gegentypus Goethes dar und zeichnet ein ergreifendes Bild der Vereinsamung und Tragik seines Märtyrerlebens. Fr.

Gurtis, F., Stimmen aus einer anderen Welt. Radebeul, Haupt & Hammon, 1921. 280 S. Geh. 1,50 RM.; geb. 3,— RM.

Der pseudonyme Verfasser (eine im Kreis des Buchhandels nicht unbekannt gewesene Persönlichkeit) schildert eingehend das Phänomen von automatischen Mitteilungen aus einer „anderen Welt", die von den Anhängern des Spiritismus als Welt der Geister abgeschiedener Menschen angesehen wird. Die Mitteilungen erfolgten mit Hilfe eines einfachen Apparates („Psychograph"), den der Verfasser durch Zufall kennenlernte. Er kommt nach zahlreichen protokollarisch festgelegten Versuchen, die sich über zwei Jahrzehnte erstreckten, zu dem Schluß, daß die Mitteilungen nicht von „Geistern" herrühren, sondern aus dem Unterbewußtsein der Experimentierenden hervorgehen (Hypothese des „Animismus"). Er registriert zwar mehrfach Fälle, daß „historisch nachweisbare Persönlichkeiten in den Sitzungen als gewissermaßen zugegen sich kundgaben und genaue Daten über ihren Lebensgang angaben, die später nachgeprüft und richtig befunden wurden, während die Sitzungsteilnehmer sich völlig bewußt waren, daß sie in vielen Fällen nicht einmal von der Existenz und noch viel weniger von den näheren Lebensumständen dieser Personen Kenntnis hatten". Verfasser ist trotzdem der Meinung, daß hier nicht „Geister" sich äußerten, sondern daß Alles aus den ins Unterbewußtsein versunkenen Kenntnissen der Teilnehmer, sowie aus den über die Generationen hinweg vererbten und im Unterbewußtsein der Nachkommen aufgespeicherten Erfahrungen und Vorstellungen zu erklären sei. — Ob diese Theorie stichhaltig ist, müssen wir dahingestellt sein lassen. Jedenfalls ist das Buch, das sich durch guten Stil und kritische Haltung auszeichnet, für Jeden sehr lesenswert, der an den immer dringlicher sich meldenden Problemen der Parapsychologie („Okkultismus") nicht achtlos vorübergehen will. Dr. P.

Port, Kurt. Das System der Werte. München, Duncker & Humblot, 1929. 522 S. Geh. 12.—, geb. 15.—.

Im Jahre 1921 starb, noch nicht 40 Jahre alt, einer unserer kraftvollsten und selbständigsten Denker, Dietrich Kerler.

Ein jüngerer Freund von ihm, Kurt Port, hat aus seinem Nachlaß ein bedeutsames Werk, „Weltwille und Wertwille", 1925, herausgegeben. In dem vorliegenden Buch bietet er eine kritische Auseinandersetzung mit Kerlers Wertethik und eine Erörterung der Formen des Geistes in wertphilosophischem Sinn.

Ports Ansicht, daß das Wesen des sittlichen Tuns „Selbstqual" sei, vermag ich mir nicht anzueignen. Ich verweise auf die tiefdringenden und umfassenden Erörterungen in Nicolai Hartmanns Ethik (1926). Ich erkenne aber gerne an, daß eine Nachprüfung der Ergebnisse seines sehr energischen und auch Kerler scharf kritisierenden Denkens klärend und anregend wirken kann. A. M.

Streit, Robert. Die Weltmission der katholischen Kirche. Hünfeld, Verl. d. Oblaten, 1928. 200 S.

Das Buch gibt auf Grund der Vatikanischen Missionsausstellung von 1925 eine zuverlässige Übersicht über die katholische Missionstätigkeit. Wir erfahren da u. a., daß in den Jahren 1918—1923 ein gewaltiges Wachstum stattgefunden hat. Die Missionskirchen und Kapellen vermehrten sich um 13 826 = 45 Proz., die Stationen um 18 023 = 37,25 Proz., die Missionshelfer um 85 Proz., die Schulen um 69 Proz., die Schüler um 66,1 Proz., die Katechumenen (d. h. solche, die zur Taufe vorbereitet werden) um 38,7 Proz., die Missionsbrüder um 35 Proz., die Missionsschwestern um 32,9 Proz., die Missionspriester um 14,7 Proz. — Anschauliche Bilder aus den Missionstätigkeiten in den einzelnen Weltteilen würden den Wert des Werkes erhöhen.

Eingegangene Schriften

Religionspsychologie. Hrsg. v. K. Beth. Heft III. Wien, Braumüller. 192 S. 6,60 RM. Darin Knut Hamsuns Veranlagung und Weltbild. Religionspsychologisches zum Gesangbuch. Zur Psychologie des Glaubens. Die Religion der Industriearbeiter aus dem Grunde ihres Milieus dargestellt. Die Religiosität des Paracelsus. Einzel- und Massen-Seele.

Stern, Jacques, Der Universalgedanke im Recht. 1926. Berlin SW 68. Philo-Verlag. 25 S.

— Völkische Rechts- und Staatsphilosophie. 1927. Ebenda. 26 S.

— Naturrecht und Weltrecht (im Lichte der Rechtsentwicklung Japans u. Chinas. Berlin, Japaninstitut. 1927. 24 S.

Sapper, Karl, Naturphilosophie. Phil. des Organischen. Leipzig, Hirt. 152 S. Geb. 3,50 RM.

Bergmann-Leisegang, Weltanschauung. Philos. Lesebuch. Ebenda. Bd. I 172 S. Geb. 5,50 RM. Bd. II 204 S. Geb. 6,50 RM.

Leisegang, Hans, Deutsche Philosophie im 20. Jahrhundert. Leipzig, Hirt. 1927. 152 S. Geb. 3,50 RM.

Schwantke, Christoph, Denkbestimmung im Geiste Kants. Magdeburg, Zacharias. 1927. 64 S. 1,50 RM.

Preuß, G., Rechtes Denken und Wahrhaftigkeit. Selbstverlag. Altdamm bei Stettin, Stargarder Str. Nr. 1. 54 S. 1,50 RM.

Bayer, K. Th., Die Grundprobleme der Astrologie. Leipzig, Meiner. 1927. 183 S. Geh. 5,—, geb. 7,— RM.

Vischer, Robert, Drei Schriften zum ästhetischen Formproblem. Halle, Niemeyer. 1927. 38 S. Kart. 4,— RM.

Hänig, Hans, Levitation. Das Phänomen der Erhebung ohne sichtbaren Urheber. Pfullingen. (Württbg.), Baum. 28 S.

Lehmann-Issel, Kurt, Theosophie nebst Anthroposophie u. Christengemeinschaft. Berlin, de Gruyter. 132 S. (Sammlung Göschen.) Geb. 1,50 RM.

Liebert, Arthur, Zur Kritik der Gegenwart. Langensalza. Beyer. 86 S. Geh. 1,90, geb. 2,60.

Bauch, Bruno, Philosophie des Lebens und Philosophie der Werte. Ebenda. 34 S. —,90.

Beck, Alfred, Das philosophische und menschliche Ethos R. Euckens. Ebenda. 40 S. —,85.

v. Hippel, Ernst, Der Sinn des Staates und die Lehre von den Staatsformen bei Plato. Ebenda. 22 S. —,60.

Frankenstein, Carl, Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie. Berlin. Reuther & Reichard. 1928. 135 S. 4,—.

Neumann, Erich, Joh. Arnold Kanne, ein vergessener Romantiker (Z. mystischen Sprachphilosophie). Ebenda. 128 S. 3,50.

„Philosophie und Leben" kann nur durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag (Postscheck: Leipzig 9886), nicht durch die Postzeitungsliste bezogen werden.

Verantwortlich für Aufsätze und Aussprache: Univ.-Prof. Dr. A. Messer, für das Übrige Frau Paula Messer geb. Platz, Gießen, Stephanstr. 25. — Wenn nichts Gegenteiliges bemerkt ist, wird vorausgesetzt, daß Zuschriften an die Schriftleiter in der „Aussprache" (ohne, auf Wunsch mit Namensnennung) verwendet werden dürfen. Rücksendung unverlangter Manuskripte erfolgt nur, wenn ausreichendes Porto beiliegt.

THEODOR ZIEHEN

DIE GRUNDLAGEN DER RELIGIONSPHILOSOPHIE

(NOMOTHEISMUS)

1928. 166 S. Steif geh. RM 3.80

Es ist dem Buche hoch anzurechnen, daß es in schlichter, klarer Sprache, wie man das sonst in philosophischen Büchern sehr vermißt, eines der schwierigsten Probleme so spannend und fesselnd zugleich behandelt. Wer sich im stillen, einsamen Denken gern mit der Philosophie, insbesondere mit der Religionsphilosophie beschäftigt, versäume nicht, dieses Buch zu lesen. Saupe in der „Preußischen Lehrerzeitung", Juni 1928.

Eine Art Streifzug durch die Gebiete der Religionsgeschichte, der Religionspsychologie; nicht im historischen Interesse der Wissensvermittelung, sondern eingestellt auf das weltanschauliche Bedürfnis derer, die über das Problem der Religion ins reine kommen wollen. Diejenigen Denker insbesondere kommen zum Wort, an denen man sich zum Zweck eigener Stellungnahme orientieren kann: so die großen Griechen, die Mystiker, die Pantheisten, Leibniz, Kant und die objektiven Idealisten, die Positivisten und andere bis herab zur Gegenwart.

Staatsanzeiger für Württemberg.

FELIX MEINER VERLAG IN LEIPZIG C 1

Zwei philosophische Neuerscheinungen

OSTEUROPÄISCHE FORSCHUNGEN

Herausgegeben im Auftrage der „Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas" von Professor Dr. Otto Hoetzsch

Neue Folge, Band 1:

Peter Jakovlevič Čaadaev

Ein Beitrag zur russischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Von Dr. Martin Winkler,

Privatdozent der Geschichte an der Universität Königsberg i. Pr.

8°, 108 Seiten, Geheftet RM 5.50

Mit dieser Biographie eines der bedeutendsten russischen Geschichtsphilosophen ist eine grundlegende Betrachtung über Rußlands historische Sendung im 19. Jahrhundert verbunden.

Caadaevs Bedeutung beruht nicht in Errichtung eines selbständigen geschichtsphilosophischen Systems, sondern darin, daß durch seine Vermittlung Grundthemen der katholischen Philosophie der russischen Geschichtsphilosophie übermittelt wurden. Durch ihn ist die erste Untermauerung jener Grundfrage versucht worden: Ist es Rußlands Schicksal, seinen eigenen Weg in Europa zu gehen, oder muß es Anlehnuug an den Westen suchen?

Neue Zürcher Zeitung: Die erste westeuropäische Monographie über den bahnbrechenden Russen.

Kölnische Volkszeitung: Winklers Monographie ist für den Katholiken darum besonders interessant, weil Tschaadajew als erster Russe die Frage „Rußland und Rom" gestellt hat.

Neue Folge, Band 2:

Hryhorij Skoworoda (1722–1794)

Der ukrainische Philosoph des 18. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt

Von Dr. Domet Oljančyn

8°, 168 Seiten und eine Abbildung Skoworodas Geheftet RM 6.50

In der Ukraine des 18. Jahrhunderts steht die Persönlichkeit Skoworodas im Brennpunkt des geistigen Lebens. Er war damals der einzige bedeutende Philosoph aller slawischen Völker. Um den in Westeuropa wenig bekannten Vertreter der russischen Geisteswelt der Vergangenheit zu entreißen, ist die vorliegende Arbeit unternommen: ihr geht eine Skizze über den geistig-kulturellen Gehalt im Leben der Ruš-Ukraine voran.

Die Wiederentdeckung Skoworodas

Man hat in letzter Zeit öfters auf diesen bemerkenswerten Denker, den ersten Philosophen der Ukraine (und des slawischen Ostens überhaupt) hingewiesen. Ausführliche Literaturangaben und Anmerkungen vergrößern den Nutzen der Publikation, uns eine fast unbekannte Geistesepoche und eine seltene große Persönlichkeit näherzubringen.

Vossische Zeitung.

OST-EUROPA-VERLAG / BERLIN W 35 / KÖNIGSBERG I. PR.

DR. RUDOLF ALLERS

Privatdozent für Psychiatrie an der Universität Wien

Das Werden der sittlichen Person

Wesen und Erziehung des Charakters

gr. 8° (VIII und 316 Seiten). / In Leinwand 8.— RM

Allers ist Arzt, praktischer Psychotherapeut. Alles Rüstzeug moderner psychologischer Wissenschaft steht ihm zur Verfügung. Sympathisch wirkt die vornehme Zurückhaltung seiner Darstellungsweise, die Bescheidenheit eines wirklich klugen Kopfes. Was er zu sagen hat, ist bedeutsam für alle, die an Fragen des menschlichen Lebens — Seelenlebens und Zusammenlebens — interessiert sind: scharfsinnige Überlegungen zur Frage nach dem Wesen des Charakters und nach den Wegen, ihn zu erkennen und heranzubilden. Des Verfassers Überlegungen und Folgerungen beruhen zum Teil auf Adlers „Individualpsychologie" (Ableger von Freuds Psychoanalyse). Freilich entwickelt Allers die individualpsychologische Grundidee über die von ihren Anhängern gezogenen Grenzen hinaus und kommt dadurch in einigen Punkten zu anderen Ergebnissen. Er kann z. B., sich nicht zu der Anschauung bekennen, der Mensch sei ganz durch die Spannung zwischen den Polen Macht und Liebe restlos erfaßt. Sie ist für Allers nur eine Dimension unter mehreren, in denen sich das Leben abspielt und entfaltet, freilich von ungeheurer Wichtigkeit. Noch hat sich Allers in diesem ersten Teile nicht ins Gebiet transzendentaler Problematik hineingewagt, doch hat er sie aufgezeigt. Die Fundamente stehen und bilden für das Verständnis des zweiten Teiles, der das Werk beenden wird, den Unterbau.

AUREL KOLNAI

Der ethische Wert und die Wirklichkeit

gr. 8° (XIV und 172 Seiten). 6.— RM

Kolnai ist ein Eigener. An ihm bewahrheitet sich Schopenhauers Meinung: Wer wirklich etwas zu sagen hat, der findet auch die richtigen Worte. Im ganzen Buche kaum ein entbehrlicher Satz. Eine konkrete Ethik, die nicht ohnmächtig spekulierend neben dem unbekümmerten Lauf der Wirklichkeit einherhinkt, sich nicht mit der belanglosen Spielerei begnügt, „Gesetze des moralischen Urteilens" zu ermitteln, oder festzustellen, was „sein soll" (weil ihr das wirkliche „Sein" verschlossen bleibt). Kolnai hebt aus der Wirklichkeit das wirklich Gute und findet Regeln zur Durchsetzung und Vollendung aller positiv vorhandenen Ansätze (nicht konstruierter „Geltungen"!). Das ist brauchbare Unterweisung und verspricht Weltbeeinflussung! Kolnai erschließt ein weites Feld dem Moralisten, dem Pädagogen, dem Staatsmann, dem Psychologen und allen anderen „Vollzugsorganen".

VERLAG HERDER / FREIBURG IM BREISGAU